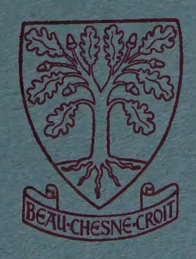
ARCHIVES
DE
PHILOSOPHIE

Recherches et documentation

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



JUILLET 1956

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges perspectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.

RÉDACTION :

Manuscrits et Revues d'échanges : M. REGNIER
Service de presse, secrétariat : F. ÉVAIN

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

Vals-près-le-Puy
(Haute-Loire)

ABONNEMENTS : **BEAUCHESNE**, éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois d'octobre. L'année comporte 4 numéros faisant un total de 640 pp in-8°.

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

Pour la France .... **1900 fr.**
Pour l'Étranger .... **2100 fr.**
Chaque cahier isolé .... **600 et 650 fr.**

C. C. P. Beauchesne, PARIS 39-29.

ARCHIVES
DE

PHILOSOPHIE

Tome XX — *Nouvelle série — CAHIER 4*

Centenaire de Ivan V. Kiréievski

Bulletin de l'actualité philosophique

Comptes-rendus

BEAUCHESNE ET SES FILS
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
Juillet 1956

LIMINAIRE

Ce cahier achève le premier volume de la nouvelle série des ARCHIVES DE PHILOSOPHIE. En reprenant l'œuvre commencée en 1923, nous nous proposions d'en élargir le but et la portée. Au terme d'une première année de reprise, nous voudrions instituer avec nos lecteurs un dialogue.

Notre propos se déterminerait volontiers sous le signe de l'affrontement.

Avec les articles sur **le pythagorisme, Platon, Plotin, Saint Ambroise** *et* **Saint Augustin**[1], une *place importante a été consacrée à l'histoire de la philosophie ancienne qui reste la base de notre culture chrétienne occidentale. Ce sont là des sources auxquelles il nous faut sans cesse revenir pour reprendre une essentielle problématique.*

La « **philosophia perennis** » *et ses sources thomistes ont été abordées soit en elles-mêmes dans la recherche de J. de FINANCE sur « La présence des choses à l'éternité d'après les Scholastiques »*[2], *soit dans leur dialogue avec la philosophie contemporaine grâce à l'article de S. BRETON sur « la conscience et l'intentionnalité selon Saint Thomas et Brentano »*[3].

*Les centenaires d'***Antonio Rosmini** *et de* **I. Kiréievski** *nous ont fourni l'occasion de rencontrer et de mieux connaître des penseurs encore trop négligés*[4].

Actuellement le progrès du savoir élargit notre vision du monde et les nouvelles techniques transforment la condition humaine. Avec les contributions de J. ABELE et de O. COSTA de BEAUREGARD sur la **relativité,** *comme avec l'étude du Général A. METZ sur* **Probabilité et Réalité,** *nous avons souligné l'importance que nous reconnaissons à la réflexion sur le développement des connaissances scientifiques.*

Enfin, à côté d'articles de recherche, *nous avons eu le*

1. Voir les articles de P. KUCHARSKI (Cahier I), A. SOLIGNAC (Cahier II & III) et de E. des PLACES (Cahier IV).
2. Cahier II.
3. Cahier II.
4. Cahiers III et IV.

souci d'apporter de larges documentations *susceptibles d'aider le travail personnel des professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire et l'information des étudiants. On aura remarqué sous ce rapport l'important travail de J.-F. CATALAN sur* **l'affectivité de l'anxieux leucotomisé,** *les introductions à* **Heidegger** *et à* **Husserl** *et le* « **Bulletin de l'actualité philosophique dans le monde** » [1].

Tel fut notre travail. Avons-nous rempli notre tâche ? Elle est immense et nous demandons à tous nos lecfeurs de nous y aider. Qu'ils ne se contentent pas de nous lire et de nous faire connaître, mais qu'ils prennent part eux-mêmes à nos efforts : qu'ils nous apportent leurs suggestions, lenrs désirs, leurs critiques. Nous désirons constituer une équipe largement ouverte, accueillant avec sympathie les divergences qui s'inséreront dans une commune volonté de construire.

Que nos lecteurs n'hésitent donc pas à nous écrire et à nous poser des questions. — Celles-ci, avec les réponses, pourront éventuellement être insérées dans les Archives de Philosophie.

Cette Revue est leur.

Vals-près-Le Puy, Juin 1956.

M. RÉGNIER & F. ÉVAIN

1. Cahier II (J.-B. LOTZ) et Cahier IV (S. BRETON).

Centenaire de la mort de Kiréievski (1806-1856)

IVAN V. KIRÉIEVSKI :

L'HÉSITATION DE LA PENSÉE RUSSE ENTRE L'EST ET L'OUEST

Étudier Kiréievski, c'est aller aux sources du mouvement slavophile, peut-être même aller à la première expression moderne d'une pensée philosophique russe originale. Et comme un philosophe, en s'affirmant pour la première fois, révèle ses tendances les plus profondes, ce sont les tendances les plus profondes de la pensée russe que l'on pourrait déceler à travers l'œuvre de Kiréievski.

Tchaadaev l'a précédé, il est vrai, et les options décisives sont prises à propos de ses idées : la séparation entre Occidentalistes et Slavophiles s'opère autour de sa *Lettre Philosophique*. Mais les intuitions de Tchaadaev ne s'appuyaient pas suffisamment sur une culture philosophique au sens technique du mot ; et, de plus, on a retenu de son œuvre les critiques, les déficits de la Russie plutôt que ses qualités. Même si l'on veut voir dans cette « négation » de la Russie un trait spécifiquement russe, l'œuvre de Tchaadaev demeure partielle et partiale.

Les Slavophiles, par réaction, essayeront de déterminer les caractéristiques d'une pensée russe originale. Il semble donc permis de présenter Kiréievski, non pas certes comme le premier penseur, mais comme le premier philosophe russe

au sens fort du mot[1]. Sans d'ailleurs vouloir faire de lui un philosophe de métier, ce qu'il n'était pas et n'a jamais été.

L'influence de Kiréievski sur la formation de l'idéologie slavophile a été décisive. Il était le philosophe attitré du groupe des premiers Slavophiles ; et Khomiakov n'a commencé à s'occuper de philosophie qu'à la mort de son ami et pour exposer sa pensée[2]. Pourtant, à l'inverse de Khomiakov, Kiréievski reste peu connu en France. Il est vrai qu'il a peu publié, la mort l'ayant emporté avant qu'il ait pu réaliser l'œuvre à laquelle il travaillait[3]. D'ailleurs, doué d'un caractère que lui-même reconnaît indolent[4], pour ne pas dire paresseux. il était porté en outre à une perpétuelle révision de ses idées. De plus, il croyait que la nouvelle philosophie qui devait être élaborée en Russie serait non pas l'œuvre d'un homme, mais le fruit d'une collaboration[5]. Il pensait aussi que cette philosophie ne pouvait naître que d'une « culture intégrale », dont la réalisation restait encore dans le lointain.

Ces raisons expliquent, en partie, la place moindre faite à Kiréievski. Elles ne la justifient pas : pour saisir ce qu'a été le mouvement slavophile à ses origines, pour en déterminer les pensées maîtresses, il faut, autant qu'à Khomiakov, s'intéresser à Kiréievski[6].

1. Sur cette place de chef de file, voir : N.-O. LOSSKI, *Histoire de la philosophie russe, des origines à 1950*. Payot, 1954, p. 11-26 ; B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*. Gallimard, 1953, t. I, p. 231-254.

2. Cf. A.-S. KHOMIAKOV, *Œuvres complètes* (en russe), t. I, p. 327.

3. Ses œuvres forment deux volumes seulement. Il en existe deux éditions : éditions Kochélev (Moscou, 1891) et édition Herschenzon (Moscou, 1911). C'est cette dernière édition, plus complète, qui sera citée ici, sans autre référence que l'indication du volume et de la page. De plus, une série de lettres au Père Macaire a été publiée dans : S. TCHETVERIKOV, *Optina Pustin* (en russe). Paris, 1926, p. 107-143. Une lettre inédite au Père Gagarine se trouve à la Bibliothèque Slave à Paris.

4. Cf. II, p. 224, 231, 236.

5. Cf. I, p. 270.

6. Cf. A. GRATIEUX, *A.-S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, Ed. du Cerf, 1939, t. I et II. B. SCHULTZE, *Russische Denker*. Herder, 1950.

LES ÉTAPES DE LA VIE DE KIRÉIEVSKI

Ivan Vassilievitch Kiréievski est né à Moscou, le 22 mars 1806, dans une de ces vieilles familles patriarcales de la noblesse campagnarde, enracinées dans le sol russe, mais ouvertes à la vie et à la culture européennes [1]. Ivan, comme Pierre son frère cadet, héritera de son père un sentiment du devoir et un sérieux que la foi orthodoxe approfondira. Il n'a que six ans quand son père, en 1812, est emporté par une fièvre typhoïde contractée à Orel auprès des blessés russes et français. Les jeunes Kiréievski n'en recevront pas moins une éducation très soignée. Leur mère est une des femmes les plus cultivées de son temps ; Joukovski, son parent, avait dirigé son éducation. A Moscou, son salon est un des lieux où se rencontrent les élites intellectuelles et où vont se dérouler les discussions entre Occidentalistes et Slavophiles. Avdotia Petrovna saura donner à ses fils le goût des lettres et de l'art : Ivan voudra consacrer sa vie à l'activité littéraire.

Sous l'influence d'Alexandre Elaguine, le second mari de sa mère, Ivan Kiréievski sera initié à Schelling et à la philosophie pour laquelle ses dispositions sont évidentes. Cette éducation philosophique se poursuivra dans le petit cercle romantique du Prince Odoevski, les « Amis de la Sagesse », et parmi les « Jeunes des Archives » où Schelling est le maître incontesté [2]. Comme les problèmes qui se posent alors en Russie sont d'ordre philosophique, Ivan Kiréievski, malgré ses goûts et son éducation littéraire, se verra sans cesse ramené à la philosophie.

Le voyage qu'il fait en 1830, et que ses lettres permettent de suivre en détail, lui donne l'occasion d'entendre les cours de Ritter, de Schleiermacher, de Hegel et de Schel-

1. Cf. A. KOYRÉ, *La jeunesse d'Ivan Kirêevski*, dans *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Vrin, 1950, p. 1-17.

2. Sur ces cercles, voir : A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX*e *siècle*. Champion, 1929 ; A. GRATIEUX, *A.-S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. I, p. 8-12.

ling, et il est évident qu'il restera marqué par ces contacts. Non point que le but de son voyage ait été l'Université de Berlin ou celle de Munich : il voulait seulement élargir et approfondir sa connaissance de l'Europe. En fait, ce voyage lui fera découvrir la Russie tout autant que l'Allemagne. « La Russie, comme tout ce qui est immense, ne se voit bien que de loin » [1]. Par réaction en face de l'Allemagne, son sentiment patriotique russe est renouvelé, et la prise de conscience des valeurs propres à la Russie se précise de façon décisive pour l'avenir.

Plus encore que la sûreté de son jugement, il faut noter, dans ses lettres de l'étranger, sa prise de position en face des penseurs allemands : l'essentiel de sa propre pensée s'exprime déjà à cette occasion. Ainsi, dans sa critique de Schleiermacher, il dénonce tout de suite le point qui lui semble être la faiblesse caractéristique de ce système : l'unité de la foi et de la raison y demeure verbale. Ce qui sera le thème central de la pensée de Kiréievski, l'unité, l'intégrité, lui sert déjà de pierre de touche [2].

Ce voyage en Allemagne aurait dû se continuer en Italie, en France et même en Angleterre. Malheureusement, il est brusquement interrompu par la nouvelle du choléra en Russie ; et Kiréievski, inquiet, rejoint les siens.

Avec son retour en Russie commence la série des échecs qui, jusqu'à la fin de sa vie, solderont toutes ses entreprises.

Ses premiers écrits littéraires l'avaient fait remarquer. Aussi, dès son retour à Moscou, devient-il rédacteur à l'*Européen*, où est publié son article *Le dix-neuvième siècle* (1832). La revue est tout de suite interdite par Nicolas I, qui croit voir des allusions politiques dans la critique littéraire de Kiréievski [3]. Seule l'intervention de Joukovski lui évite d'être banni de Moscou. Le coup est rude, et de longues années d'inaction vont suivre. Cette époque n'est marquée que par son mariage, en 1834, avec Natalie Petrovna Arbeneva, dont le rôle sera décisif dans l'orientation religieuse de sa pensée.

Autour des années 40, avec l'arrivée de Herzen à Moscou,

1. I, p. 48.
2. Cf. I, p. 31 (Lettre à ses parents, Berlin, 3-15 mars 1830).
3. Sur ce jugement de l'Empereur, cf. A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national...*, p. 185, n. 1.

les discussions reprennent plus vives et elles réveillent l'activité de Kiréievski. Ses idées sur la philosophie nouvelle que la Russie doit élaborer se sont précisées. La chaire de philosophie de l'Université de Moscou est vacante : elle est refusée à Kiréievski, car il demeure aux yeux des autorités un personnage « aux opinions peu sûres et à l'esprit dangereux »[1]. Cet échec le ramène à la littérature. En 1845, c'est lui qui devait remplacer Pogodine à la tête du *Moscovite*, mais de nouvelles tracasseries, qui ruinent sa santé, l'obligent vite à renoncer à la direction de la revue[2].

Un peu plus tard, la censure entrave de nouveau son activité : un article où il compare culture russe et culture européenne entraîne une fois encore, en 1852, l'interdiction de la revue qui l'a publié, le *Recueil de Moscou*[3].

Entre temps, ses idées ont mûri pendant les longs séjours qu'il fait à Dolbino, la terre de famille des Kiréievski. Les contacts avec le monastère d'Optina lui ont révélé les richesses des Pères de l'Église[4]. Sa pensée s'est approfondie jusqu'à prendre conscience de ses fondements spirituels ; sa philosophie religieuse est maintenant construite.

Aussi, après la mort de Nicolas I, lorsque la grande revue slavophile *Les Propos Russes* lui demande d'exposer ses idées dans son premier numéro, sa contribution prend pour thème la critique de la philosophie occidentale. Il s'agit de l'essai intitulé : *Sur la nécessité et la possibilité de nouveaux principes en philosophie*. Le 11 juin 1856, une mort prématurée vient le prendre au moment où il réalisait son œuvre, l'exposé de sa propre philosophie. Il ne nous reste que les notes qu'il avait réunies à cet effet, des *Fragments*, texte précieux — on l'a rapproché des *Pensées* de Pascal —, mais insuffisant pour donner une image précise de cette philosophie dont Kiréievski avait rêvé.

1. Cf. I, p. 60.
2. Sur l'affaire du *Moscovite*, cf. A. GRATIEUX, *A.-S. Khomiakov*, t. I, p. 106-112.
3. Cette hostilité systématique permet de saisir sur le fait tout ce qui séparait le mouvement de pensée slavophile des Kiréievski et des Khomiakov du slavophilisme réactionnaire tant d'Ouvarov que de Nicolas I.
4. Sur les rapports des Kiréievski avec Optina, cf. S. TCHETVERIKOV, *Optina Poustyn* (en russe). Paris, 1926 ; I. KOLOGRIVOF, *Essai sur la sainteté en Russie*. Bruges, Beyaert, 1953, p. 407-410.

Cette vie, tout entière écoulée sous le signe de l'échec, apparaît d'autant plus douloureuse que la personnalité d'Ivan Kiréievski, au dire de tous ses contemporains, était séduisante et riche au point de rallier tous les suffrages. Même ses adversaires les plus décidés lui rendent hommage. Dans le journal de Herzen, le nom de Kiréievski revient souvent, et s'il juge avec sévérité son « mysticisme », il ne peut que reconnaître ses dons exceptionnels : « Quelle saine et forte tête, quel talent, quel style !... A des hommes semblables il est impossible de refuser son estime, quand bien même on serait de vues diamétralement opposées... A lui seul, il rachète tout le parti des Slavophiles »[1].

Ses qualités d'intelligence et de cœur lui permettaient une indépendance unique dans la querelle qui opposait Occidentalistes et Slavophiles. Il a une place tellement à part que l'on parle de lui comme d'un Occidentaliste converti au Slavophilisme. On peut citer des textes pour fonder cette opinion[2].

Ce serait pourtant schématiser beaucoup les choses : les premiers Slavophiles et les premiers Occidentalistes étaient au fond très proches les uns des autres[3]. Ce serait aussi méconnaître le trait dominant de la personnalité de Kiréievski : il est un de ces hommes qui ne connaissent pas de « conversion », parce que le développement de leur vie entière opère une perpétuelle conversion. Ce serait oublier cet équilibre de la pensée de Kiréievski et son indépendance : Kiréievski a su être d'un avis souvent différent de celui de ses amis ; son attachement au groupe des Slavophiles n'eut rien d'étroit ou de sectaire, et jamais il ne se laissa entraîner à un anti-européanisme systématique. Il est bien Slavophile, mais « le plus occidentaliste des Slavo-

1. A.-I. HERZEN, *Journal* (5 avril, 23 mars et 21 décembre 1843), dans *Œuvres*, éd. 1875, t. I, p. 90.

2. Cf. II, p. 233 : « Je ne partage cette manière de voir slavophile que pour une part ; quant à l'autre part, je la regarde comme étant plus éloignée de moi que les opinions les plus excentriques de Granovski » (Lettre à Khomiakov). Cf. aussi : « Khomiakov était presque le seul représentant de la tendance russe, car Kiréievski et moi, et beaucoup d'autres, nous appartenions aux Occidentalistes » (KOCHELEV, *Mémoires,* t. II, p. 59).

3. Cf. A. GRATIEUX, *A.-S. Khomiakov,* t. I, p. 98-100. Voir aussi : A. KOYRÉ, *P. Chaadaev and the Slavophiles,* dans *The Slavonic Review,* 1927.

philes ». Il écrit : « Le côté essentiel de la civilisation occidentale non seulement n'est pas contraire à l'esprit russe, mais encore lui est indispensable » ; et ailleurs : « Séparés de l'Europe, nous cesserions d'être une nation à l'échelle de l'humanité entière »[1]. Jamais il n'a renié ces paroles.

L'équilibre de ses idées et son indépendance lui ont rendu plus facile l'unité et la constance de sa pensée ; c'est un trait qu'il faut souligner. L'unité de pensée est parfaite chez lui, ou plutôt la fidélité à ses intentions premières. Dès le premier article, l'essentiel est dit, et Kiréievski y restera immuablement fidèle. Ce qui se modifie, c'est sa façon de prouver ou de légitimer ses opinions[2]. Reste à exposer cette pensée pour saisir sa genèse et dégager ses constantes.

LES DEUX THÈMES DE LA PENSÉE DE KIRÉIEVSKI

La pensée de Kiréievski, comme la philosophie russe de son temps, sera avant tout concrète. Par réaction au monde réputé abstrait de l'idéalisme allemand, c'est vers l'homme vivant qu'elle se tourne. Kiréievski va reprendre, mais en les synthétisant, les deux grands thèmes communs à la philosophie « éclectique » des universitaires russes du début du dix-neuvième siècle : l'histoire, et la conscience de l'homme[3].

On pourra donc exposer les idées de Kiréievski autour de ces deux thèmes : philosophie de l'histoire russe et philosophie religieuse de l'homme intégral.

La pensée de Kiréievski est d'abord une réponse à la question que tous se posent à son époque : « Quel est le rôle de la Russie dans le monde ? » C'est une réflexion

1. II, p. 287. Cf. aussi I, p. 112.

2. La comparaison entre *Le dix-neuvième siècle* et la *Réponse à Khomiakov* est très éclairante à ce point de vue. Sous l'apparente répétition de certains thèmes, ce dernier texte est une explicitation très nette, la mise au jour de bases religieuses passées d'abord sous silence.

3. Cf. G. CHPET, *Essai sur l'évolution de la philosophie russe* (en russe). Première Partie. Pétrograd, 1922.

sur l'histoire et, à partir de cette étude, la détermination du rôle futur de la Russie.

L'autre caractéristique de sa pensée consiste dans le souci de la totalité : il entend retrouver l'intégrité de l'homme. Kiréievski cherche une philosophie qui rassemble l'homme tout entier, une synthèse de la pensée, du sentiment, de la volonté, de la foi. Il a puisé tout jeune dans Schelling cette aspiration, celle de tout le romantisme. Plus tard, son étude des Pères Grecs l'épanouira en une pensée chrétienne.

I

Philosophie de l'histoire

Le problème qui a dominé le dix-neuvième siècle russe est celui du rapport de l'Occident et de la Russie : quel est le rôle de la Russie ? quelle est « l'essence » de la Russie ? quelle est la valeur qui lui est propre ? [1].

Cette interrogation est au cœur de l'homme russe : on la voit surgir dans des textes très anciens [2]. Mais la nécessité de résoudre ce problème, cet interminable problème de l'intelligentzia russe du dix-neuvième siècle, se présente avec une urgence particulière lorsque la philosophie hégélienne s'impose en Russie [3].

L'application de l'hégélianisme à l'histoire soulève tout de suite le problème de la signification d'un peuple. Hegel avait classé les cultures ; accepter ses conceptions sur ce point revenait à nier la valeur de la Russie comme « peuple historique » [4]. Voici surgir le dilemme qui sépare Occidentalistes et Slavophiles. Les uns acceptent toute la culture occidentale ; les autres cherchent au contraire à dégager les valeurs spécifiquement russes, l'idée russe.

Cette idée russe, c'est par l'Histoire qu'ils veulent la découvrir et la préciser [5]. A partir de cette tradition slave

1. Sur tout ce problème, le livre-clé est celui de A. KOYRÉ, *La Russie et le problème national en Russie au début du XIX*e *siècle*. Champion, 1929.

2. Cf. A. GRATIEUX, *A.-S. Khomiakov*, t. II, p. 1-6.

3. Cf. II, p. 133-134 ; et A. KOYRÉ, *Hegel en Russie*, dans *Études*...

4. Cf. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. Gibelin). Vrin, 1937, t. I, p. 105 ; t. II, p. 136.

5. Cf. II, p. 19.

retrouvée et en opposition au rationalisme hégélien, ils proposeront une culture « intégrale » ; non pas celle de la seule raison humaine, mais celle de l'homme tout entier : le cœur, le sentiment, la foi y auront leur part.

Ce recours à l'histoire était aussi la réponse la plus directe à Hegel : on retournait contre lui ses propres armes.

Présenter l'hégélianisme comme la cause de la séparation des Slavophiles et des Occidentalistes est un schéma commode, mais excessif : en réalité, il n'en est que l'occasion. Certainement l'hégélianisme — ou ce que l'on appelait de ce nom — a eu un rôle de catalyseur. Mais on doit dire qu'il entraîne seulement une prise de conscience de ce qui était déjà senti et décidé bien auparavant, — bien avant le triomphe de Hegel dans les années 40.

Les jeux ont été faits depuis longtemps. Il faut remonter à Pierre le Grand pour saisir les données du problème[1]. Alors que la Russie du seizième siècle possède une unité, la Russie de Pierre le Grand ne devient une grande puissance européenne qu'en introduisant à l'intérieur d'elle-même une division. La pénétration des idées et des mœurs de l'Occident dans la tradition nationale a été si soudaine qu'elle entraîne plus une juxtaposition qu'une fusion des deux éléments. Cette division revêtira bien des aspects, sociaux, intellectuels, politiques, qui changeront avec les époques, mais cette division du pays en deux groupes, les « Allemands » et les « hommes de la tradition », reste la clé de l'histoire de la Russie moderne, et c'est toujours à cette action trop puissante de Pierre le Grand qu'il faut remonter pour saisir également l'histoire intellectuelle de la Russie[2].

D'ailleurs, avec le temps, une certaine fusion des deux éléments s'opérera. Pourtant, au cours du dix-neuvième siècle, lorsque la Russie prend conscience d'elle-même, elle se découvre toujours divisée, à la fois européenne et différente du reste de l'Europe. Elle est devenue, en écrasant Napoléon, une des plus grandes nations, sinon la première. Et la campagne d'Allemagne et de France, « ce voyage d'études de la jeunesse russe », a été pour ses jeunes officiers l'occasion de découvrir la puissance et la grandeur

1. Cf. I, p. 103 ss.
2. Cf. I, p. 265.

de leur pays, mais aussi de sentir l'infériorité de cette Russie victorieuse par rapport à l'Occident.

Ce sera donc à la fois un sentiment d'appartenance à l'Europe et la conscience de différences profondes qui détermineront les options qui vont être prises. Et pour Kiréievski, comme pour Khomiakov, l'appartenance à la civilisation européenne et la critique de cette civilisation s'équilibrent dans une conception selon laquelle la Russie, dépositaire d'un germe [1] reçu de l'Europe, doit développer ce germe en une civilisation originale, et à certains égards complémentaire de la civilisation occidentale d'alors.

Les analyses de Kiréievski sur la civilisation européenne et celle de la Russie se trouvent exposées avec précision déjà dans *Le dix-neuvième siècle*. Au lieu de s'en tenir à de vagues généralités sur l'Orient et l'Occident, il essaye de déceler avec exactitude ce qui constitue leur différence [2]. Une étude comparée du passé de la Russie et du passé de l'Europe l'amène à voir dans l'héritage classique la clé de la différence Russie-Occident. Les deux autres facteurs constitutifs de la civilisation européenne ont été transmis à la Russie : la religion chrétienne et les barbares ; tandis que, reconnaît Kiréievski, « l'antiquité classique nous a manqué » [3]. Cette culture classique constitua pour l'Occident le ferment commun, la force qui fut capable de rassembler les apports originaux des barbares en une unité supranationale. A l'inverse des civilisations « fermées » à la chinoise, l'Europe recevait l'aptitude à l'universalisme [4].

Mais pour saisir toute la divergence entre la Russie et l'Occident, il faut situer la question sur le plan religieux [5]. « Ce qui fait la différence profonde entre la Russie et l'Occident, c'est le rôle de l'héritage classique, non seulement en tant qu'élément indépendant, mais encore et surtout en tant

1. Cf. I, p. 103.
2. Cf. I, p. 98.
3. Cf. I, p. 98 ; *infra*, p. 43. Les trois facteurs constitutifs de la civilisation occidentale se trouvent mentionnés par GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*. Didier, 1948, p. 60. L'explication de la non-influence slave par l'éloignement du monde romain se trouve chez HERDER, *Idée sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (trad. Quinet). Paris, Levrault, 1827, t. III, p. 186-190.
4. Cf. I, p. 103 ss. ; *infra*, p. 48.
5. Cf. I, p. 113.

qu'élément constitutif du christianisme occidental. Or, tant que la civilisation occidentale restait pénétrée d'un esprit religieux et était une civilisation *catholique*, il était impossible que la Russie pût y participer. La situation n'est plus la même en ce qui concerne la civilisation laïque du XVIIIe siècle, formée en opposition à celle qui l'avait précédée. Ce fut un commencement nouveau, et c'est justement parce qu'elle n'était plus religieuse que la civilisation du XVIIIe siècle a pu pénétrer en Russie et jouer ce rôle de *ferment commun* qui permet désormais à celle-ci de faire partie de l'humanité civilisée... »[1].

Ainsi le retard de la Russie peut maintenant être rattrapé. La Russie n'avait rien de moins que les autres, sinon l'élément de la culture classique. Elle l'a maintenant. Aussi, avec ses forces jeunes, riche de l'expérience de ses aînés, va-t-elle pouvoir faire son entrée dans le monde et jeter les bases d'une civilisation nouvelle[2].

Cette analyse des différences Russie-Occident se retrouve dans toute l'œuvre de Kiréievski. Il y revient dans sa *Réponse à Khomiakov* (1839). Il lui consacre un de ses textes les plus importants : *Du caractère de la culture européenne et ses rapports avec la culture russe*. Le problème est encore repris dans l'essai : *Sur la nécessité et la possibilité de principes nouveaux en philosophie*, et dans le premier *Fragment*, qui offre le meilleur résumé de la philosophie de l'histoire, telle que la comprenait Kiréievski[3].

Faut-il préciser que du *Dix-neuvième siècle* aux *Fragments*, la permanence des thèmes majeurs exposés plus haut, coexiste avec une évolution sensible en bien des points ? Une insistance plus grande sur l'aspect religieux des pro-

1. A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie...*, p. 193, qui analyse les conclusions du *Dix-neuvième siècle*.

2. Pour Kiréievski il ne s'agit pas là d'un espoir chimérique : les gages existent de cette nouvelle civilisation à la fois européenne et russe : Pouchkine est vivant. L'importance de Pouchkine aux yeux de Kiréievski est décisive. Et il ne faut pas oublier que le premier article de Kiréievski est consacré à Pouchkine dont il a tout de suite jugé la grandeur (cf. II, p. 1-13).

3. Le Dix-neuvième Siècle qui est publié ci-après, est le texte le plus « occidentaliste » de la pensée de Kiréievski. Par ses intentions et par sa richesse, cette œuvre de jeunesse est des plus significative, mais on déformerait Kiréievski en le jugeant sur ce seul texte. Une traduction des autres principaux écrits de Kiréievski est en cours.

blèmes soulevés marque ce mouvement. Et, dans sa formulation dernière, cette philosophie se caractérise par deux affirmations :

— La civilisation de l'ancienne Russie s'est constituée à partir d'une mentalité pénétrée par la relation du temporel et de l'éternel, de l'humain et du divin[1].

— Le destin de l'humanité repose sur la solidarité de tous, solidarité sinon toujours perceptible, néanmoins toujours réelle. Ce sens communautaire atteint toute sa plénitude dans l'Église[2].

Ainsi les valeurs religieuses, enseignées à la Russie par l'orthodoxie font partie intégrante de son patrimoine intellectuel[3].

Plutôt que de juger cette philosophie de l'histoire, il importe de saisir l'usage qu'en fait Kiréievski. Le rôle qui revient à la philosophie, l'exigence qui s'impose à elle, consiste comme toujours à chercher une explication du monde, mais surtout une explication de l'histoire russe.

Et cette philosophie de l'histoire dicte à la Russie son avenir : élaborer une civilisation nouvelle, plus haute, plus parfaite, et qui serait l'aboutissement de toute l'évolution historique de l'Occident[4]. Le caractère « national » d'une telle pensée et son caractère messianique sont à retenir. Ce n'est pas dans le passé, c'est dans l'avenir que la gloire est promise à la Russie, et une gloire universelle : l'épanouissement harmonieux de toutes les puissances de l'humanité. C'est dire que cette philosophie de l'histoire russe implique les perspectives d'une philosophie intégrale.

II

Philosophie religieuse

L'épanouissement de toutes les virtualités de l'humanité commence par l'épanouissement de toutes les virtualités

1. Cf. I, p. 265.
2. Cf. I, p. 277.
3. Sur d'autres thèmes : déterminisme, providentialisme, etc., qui font question aux philosophies de l'histoire de cette époque, cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, t. I, p. 249-250 ; A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national*..., p. 189, n. 1.
4. Cf. II, p. 61.

de l'homme. Ce rassemblement de toutes les puissances de l'homme, synthèse de la pensée, du sentiment, de la volonté, de la foi, Kiréievski l'a toujours cherché. Cette idée du romantisme est sienne, comme elle était celle des « Jeunes des Archives » et de tous ceux qui fréquentaient le cercle du Prince Odoevski. Dans une lettre à Kochelev, en 1827, Kiréievski écrit : « Nous rendrons ses droits à la religion véritable, nous réaliserons l'harmonie de la moralité et de la beauté, nous ferons naître l'amour de la vérité et remplacerons le libéralisme stupide par le respect des lois ; nous ferons prévaloir la pureté de la vie sur la pureté du style. Qu'est-ce qui pourra limiter notre influence ? »[1].

Dans l'œuvre philosophique de Kiréievski on peut suivre l'approfondissement de ce rêve romantique de sa jeunesse[2]. Mais, là encore, la pensée du schellingien Kiréievski va se heurter au système hégélien, et une fois de plus c'est autour de Hegel qu'il faut situer le problème pour le saisir dans toute son acuité.

L'essentiel de la critique adressée par Kiréievski à Hegel ne fait que reprendre celle de Schelling. Hegel a beau faire lui-même la critique de la pensée abstraite, il a beau vouloir lui opposer une pensée concrète, la pensée dialectique, il n'arrive pas à se libérer du caractère essentiellement abstrait de sa pensée. La philosophie hégélienne reste un système abstrait, purement négatif, système qui escamote par un tour de passe-passe la réalité qu'il ne peut expliquer. Les arguments mêmes dont se sert Kiréievski sont empruntés à Schelling[3].

L'originalité de Kiréievski ne réside pas dans la distinction entre pensée abstraite et pensée concrète, entre *Verstand* et *Vernunft* (*rassoudok* et *razoum*) ; son originalité consiste à lui avoir superposé un autre couple : Occident et Russie[4].

1. I, p. 10, cité par A. KOYRÉ, *Études...*, p. 6.
2. Cf. I, p. 14 ; I, p. 249.
3. On peut suivre l'énoncé et le développement de cette thèse dans les ouvrages suivants : Prince Eugène TROUBETZKOY, *Mirosozertzanié Vl. Solovieva*. Moscou, 1913 ; R. LABRY, *A.-I. Herzen*. Paris, Bossard, 1928, p. 213, 251-252 ; A. KOYRÉ, *Hegel en Russie*, dans *Études...*, p. 109 ; W. SETSCHKAREFF, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur...* Leipzig, 1939.
4. La distinction *Verstand-Vernunft* avait déjà été introduite en Russie par Novitsky (1806-1884), cf. G. CHPET, *Essai...*, p. 203 ss.

Kiréievski englobe dans sa condamnation de Hegel toute la philosophie occidentale : il ne cesse de formuler à son égard le grief de « rationalisme »[1]. Une scission a été opérée à l'intérieur même de l'homme : seule la raison a été cultivée par la pensée occidentale[2]. Dans cette perspective, Aristote et Hegel ne font qu'un : celui-ci achève celui-là[3]. La pensée s'est saisie elle-même : le système hégélien est bien la fin de la philosophie, comme le prétend Hegel.

Mais tout l'effort de l'Occident aboutit à une impasse, l'impasse idéaliste : cette philosophie qui est achevée est la philosophie rationaliste, une philosophie de la raison séparée[4]. Et la nécessité de nouveaux principes pour une philosophie nouvelle devient évidente. Schelling l'a déjà reconnu[5]. Cette lucidité pourtant ne suffit pas ; et l'Occident, stérilisé par son propre rationalisme, est incapable de réaliser ce qu'il sent nécessaire. Kiréievski sait que la Russie, elle, en est capable. Sa philosophie de l'histoire le lui a dit. « Hegel est le dernier mot de la philosophie occidentale, il est temps que Russie dise son mot »[6].

La philosophie nouvelle qui exprimera l'essence spirituelle du peuple russe, doit se construire en partant de la tradition et de la vie de ce peuple[7]. Et comme la culture russe vient d'abord de l'Eglise Orthodoxe, comme c'est l'Eglise qui la conserve le mieux, ce sera sur cette Eglise qu'il faudra construire l'édifice de la civilisation et de la philosophie russe[8]. L'intuition romantique qui voyait dans la réalité religieuse la seule force capable d'opérer l'unification des puissances divisées de l'âme, se transformait en une véritable philosophie religieuse.

Ces thèmes romantiques de la philosophie intégrale, reçus de Schelling, ne seront pleinement développés par Kiréievski

1. Cf. par exemple I, p. 176.
2. Cf. I, p. 225, 237, etc.
3. Cf. I, p. 233.
4. Cf. I, p. 223.
5. Cf. I, p. 260 ss. ; voir SCHELLING, *Krisis der Vernunftwissenschaft,* dans *Philosophie der Mythologie,* Abt. II, Band I, p. 560-572.
6. I, p. 74 ; cf. I, p. 265, et II, p. 38.
7. Cf. II, p. 27 (Revue de la littérature russe pour 1829).
8. Cf. I, p. 271-272.

qu'après la lecture des Pères de l'Église, des Pères grecs en particulier[1]. On sait le rôle de sa femme dans cette découverte : à son mari qui lui faisait lire Cousin et Schelling, elle répondit n'y avoir rien trouvé d'intéressant qu'elle n'ait déjà lu chez les Pères. Et Kiréievski, après avoir lu les textes, dut bien reconnaître que de nombreuses idées qui l'enchantaient dans Schelling se trouvaient dans la patristique[2]. Ses lectures furent orientées d'abord par un moine du couvent de Novospasski, le Père Philarète, qui lui fit connaître Isaac le Syrien et Maxime le Confesseur. Plus tard, ses contacts avec les « Anciens » de la solitude d'Optina, ses voisins de Dolbino, ne firent que développer ses connaissances patristiques. Lui-même collabora au travail de traduction des Pères entrepris à Optina[3].

Chez les Pères, Kiréievski retrouva exposée une théorie de la connaissance qui exige la totalité de l'âme et l'intégrité de l'homme[4]. C'est un thème commun à bien des Pères, et même un lieu commun de la patristique : on ne va pas à Dieu avec son intelligence seule, mais avec tout son être, et la vraie connaissance de Dieu est celle qui a mis en jeu toutes les forces de l'homme.

Si la foi est seule capable d'opérer une telle restauration de l'unité, de l'intégrité primitive, une purification de l'être tout entier est d'abord exigée. Par l'ascèse, l'homme s'approfondira, ne restera plus à l'extérieur des choses, mais saura saisir leur sens intime et divin.

Kiréievski fait siennes ces idées[5]. La connaissance intégrale ne se situe pas au niveau de la seule raison, elle est d'abord fonction directe de la valeur morale[6]. Mais ce n'est

1. Sur l'ampleur des études patristiques en Russie. Cf. : P. Cyprien KERN, *Traductions russes des textes patristiques* dans IRENIKON. 1955, p. 57 à 70.

2. Cf. I, p. 285-286 (Histoire de la conversion d'Ivan Vassiliévitch, dans les Addenda du premier volume).

3. Cf. sa correspondance avec le P. Macaire : I, p. 75 ; II, p. 258-264, 282, 284.

4. Cf. I, p. 272-273.

5. Cf. I, p. 275. Voir N. ARSENIEV, *L'enseignement de Kireevskij sur la connaissance du vrai,* dans *Irénikon,* 1939, p. 139-145.

6. Sur l'interdépendance entre valeur d'une doctrine et valeur morale de son auteur, cf. I, p. 65 (lettre à Iazykov) ; I, p. 251-252 ; et I, p. 266.

là qu'un aspect encore limité, et c'est dans le cœur, dans l'approfondissement spirituel de toute la personne, qu'il faut chercher la vraie voie. Nous avançons dans la connaissance en nous transformant nous-mêmes : la vraie connaissance est sanctification ; la vraie philosophie sera mystique[1].

Ainsi va naître une nouvelle pensée : la philosophie croyante. Car, de même que les facultés humaines réduites au mode abstrait ont engendré la philosophie rationnelle, rationalisante, ainsi la raison humaine élevée au mode intégral doit se déployer en une philosophie croyante. Restent à définir ces rapports de la foi et de la raison, problème central pour la philosophie de Kiréievski[2].

La raison doit s'exercer librement selon ses lois naturelles, mais en se soumettant librement à la foi, puisque pour Kiréievski l'utilisation simultanée des deux voies d'accès au réel — la foi et la raison — est condition de la connaissance intégrale, source de la nouvelle philosophie[3]. Sans cette conciliation, toute objectivité de la connaissance disparaît ; bien plus, sans la foi, l'existence de la personne humaine se dissout. Car, pour lui, la foi, « conscience de la relation de l'homme avec Dieu », constitue la personne elle-même et, sans elle, l'homme cesse d'exister[4]. La personne, et elle seule, est le lieu de conciliation entre la foi et la raison.

1. Sur le relevé des sources patristiques de la pensée de Kiréievski, cf. LANZ, *The philosophy of Ivan Kireyevsky*, dans *The Slavonic Review*, vol. IV, nº 12 (1926), p. 602-603, qui renvoie à *Problemi Rouskovo religiosnovo sozdania. Sbornic statei.* Berlin, 1924.

2. Cf. l'analyse détaillée de cette question dans S. OBOLENSKY, *Les relations entre la connaissance et la foi dans les derniers écrits de Jean Kirêevsky* (en manuscrit). Rome, 1941.

3. Cf. I, p. 247 ss. KHOMIAKOV décrivait ainsi l'intuition centrale de Kiréievski : « Toute vie pratique n'est autre chose que l'enveloppe historique extérieure d'un système philosophique caché, dont prennent conscience et qu'expriment ceux qui marchent à l'avant et qui sont les promoteurs de la civilisation humaine ; la philosophie elle-même n'est autre chose que le mouvement de la raison humaine passant du domaine de la foi au domaine de l'application variée de la pensée et de la vie. Dans cette déduction se trouvent définies, en même temps, et la liberté raisonnable, autonome, de la philosophie, et sa soumission légitime, quoique inconsciente (légitime précisément parce qu'inconsciente) à la foi » (KHOMIAKOV, Œuvres complètes, III, p. 240, cité par GRATIEUX, t. II, p. 216).

4. Cf. I, p. 276.

En réaction contre la philosophie hégélienne et sous la pression des idées chrétiennes retrouvées chez les Pères, Kiréievski a donc été amené à élaborer une philosophie de la personne, ou au moins à en indiquer les éléments[1]. Seule la personne est capable de passer de la sphère de l'abstraction à celle du concret, et seule elle est capable de rétablir l'unité en s'orientant vers sa fin sous la direction de la foi[2].

Cette authentique philosophie de la personne, loin d'entraîner un individualisme, impose au contraire une mise en lumière de l'aspect collectif. Intégrité et collectivité sont inséparables. « Tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'âme d'un homme ne grandit en lui que socialement »[3]. Dans les *Fragments,* la nécessité de la communion des hommes et leur solidarité dans la recherche de la vérité se trouvent affirmées : la connaissance de la personne ne peut être intégrale que pour autant qu'elle reste en union étroite avec la connaissance collective exprimée par l'Église universelle[4].

La cohésion de cette pensée est remarquable : elle peut tout entière être ramenée au thème de l'unité. Dans la philosophie religieuse, ce thème apparaît sous le nom de « l'intégrité » : synthèse de toutes les facultés humaines pour s'approcher de la vérité. Dans la philosophie de l'histoire, ce même thème se trouve transposé sous la forme du principe de solidarité comme fondement de la vie et de la culture slaves.

Pour récapituler la genèse de cette pensée, on pourrait la définir comme l'approfondissement de l'intuition romantique sur l'intégrité jusqu'à ses sources chrétiennes. Arrivée en ce point, elle cherche l'équilibre de la raison et de la foi, la synthèse de l'aspect personnel et de l'aspect collec-

1. La prédominance de la catégorie de personne devient de plus en plus nette chez Kiréievski, mais le plus souvent de façon implicite, et en référence aux données théologiques ; cf. I, p. 74 : « L'orientation de la philosophie dans son principe initial dépend de la manière dont nous concevons la Très Sainte Trinité ».

2. Cf. I, p. 274.

3. Cf. I, p. 254. Voir aussi I, p. 273.

4. Cf. I, p. 277-278. C'est le thème de la *sobornost,* indiqué seulement dans les *Fragments,* mais qui sera au centre de la pensée de Khomiakov. Cf., de ce dernier, *L'Église est une* (trad. R. Tandonnet), dans A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution.* Éd. du Cerf, 1953, p. 218, 235 et *passim.*

tif de la vérité. Héritière de la « Sagesse » des Pères, de leur « expérience d'une vie plus haute », héritière aussi des exigences rationnelles de la pensée occidentale, cette philosophie russe mettrait fin au divorce des besoins modernes et des valeurs anciennes. La division de la Russie serait surmontée et la culture universelle serait bénéficiaire de cet humanisme religieux.

La pensée de Kiréievski, d'un point de vue formel, pourrait être schématisée en trois étapes : la dualité Russie-Europe, l'opposition *razoum-rassoudok,* la conciliation Foi-Raison. Le deuxième thème sert de charnière : c'est lui qui permet le passage du plan historique au plan religieux. Philosophie de l'histoire et philosophie de l'homme intégral avaient pour source commune le romantisme ; toutes les deux peuvent être définies par opposition à l'hégélianisme ; toutes deux se confondent dans leur terme en une philosophie spécifiquement russe et spécifiquement religieuse. Il faudrait dire, pour marquer leur unité dans la pensée de Kiréievski : religieuse parce que russe et russe parce que religieuse. La distinction de ces deux aspects et leur union constitue la clé de le pensée de Kiréievski, mais elle est aussi la clé de la critique que l'on doit en faire.

LES LIMITES DE LA PENSÉE DE KIRÉIEVSKI

La richesse de cette pensée est telle qu'elle demeure une source vive de la philosophie russe et de la philosophie universelle : les éléments d'une philosophie de la personne se trouvent réunis dans les écrits de Kiréievski. La révolte de l'homme devant le système n'est pas le fait du seul Kierkegaard ; il existe un autre courant personnaliste, anti-hégélien, spécifiquement russe et dont Kiréievski est l'initiateur. Et c'est justement à cause de la valeur et de l'influence de cette pensée qu'il faut maintenant préciser ses limites.

D'abord, les limites voulues. On se souviendra que Kiréievski, comme tous les premiers Slavophiles, en identifiant culture et philosophie, était conscient de ne donner qu'un « schéma abstrait » ; il s'agissait d'indiquer une direction ;

plus tard seulement, la culture qui devait naître en Russie s'exprimerait dans cette philosophie croyante qu'il espérait[1].

Mais les limites les plus notables sont celles qui furent inconscientes. Ce mouvement slavophile a-t-il exprimé l'essence de la Russie ? Est-il l'affleurement du fonds russe comme les Slavophiles le croyaient ? Ou bien faut-il reconnaître en lui la voix de l'Intelligentzia, d'une Intelligentzia marquée par l'Europe, même lorsqu'elle cherche à la renier ?

Le jeu auquel se livrent les ennemis des Slavophiles consiste à montrer les attaches occidentales de ce mouvement de pensée qui se voulait purement slave. En effet, cette volonté de se distinguer à tout prix de l'Europe, est-elle un signe d'originalité ou seulement une autre forme de dépendance ? Le nationalisme slavophile reste très européen. Pour beaucoup il n'offre qu'une répétition du romantisme nationaliste allemand : un *Volksgeist* très spiritualisé par l'orthodoxie, mais trop proche du modèle pour donner le change. Et la philosophie religieuse slavophile présente trop de traits communs avec la mystique allemande pour que l'on ne signale pas le fait[2].

Ce jeu cruel est facile, car il ne touche que la zone la plus superficielle de la pensée russe, ses conditions et non pas ses racines[3]. Pourtant, il oblige à être plus réservé que les Slavophiles et à ne pas prendre tous leurs désirs pour des réalités. Surtout les limites du mouvement de pensée slavophile, son caractère de « cercle » un peu fermé, son échec sur le plan concret, historique, n'invitent pas à voir en lui l'incarnation de la Russie, mais plutôt un visage de l'Intelligentzia[4].

Cette première illusion attire l'attention sur une faiblesse constante de la pensée de Kiréievski : ses tendances utopiques[5]. L'utopisme se retrouve sous-jacent à toutes ses con-

1. Aussi, pour saisir la pensée de Kiréievski, faut-il la ramener à ses vraies perspectives : le nouvel état d'esprit, la nouvelle connaissance.

2. D'ailleurs Kiréievski a connu Baader et le cite, cf. I, p. 260.

3. Rencontre de la vie religieuse russe avec le romantisme allemand, plutôt que dépendance, cf. F. STEPUN, *Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slavophilen*, dans *Logos*, Band XVI, Heft I, p. 47.

4. Cf. G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe* (en russe). Paris, 1937, p. 253.

5. Cf. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, t. I, p. 253.

ceptions historiques, comme à ses idées religieuses. Le rêve du messianisme russe et le rêve d'une synthèse universelle sont deux expressions parallèles de cette même tendance romantique. Pure utopie, puisque messianisme est synonyme de fin de l'histoire, et synthèse universelle synonyme de fin de la philosophie. Pure utopie, puisque Kiréievski, fermé sur ses propres thèses, n'a pas su envisager d'antithèses possibles ; et ce sont des antithèses qui, après lui, triompheront : le rêve du messianisme s'est métamorphosé en Internationale, et le rêve de la culture intégrale en matérialisme. On ne peut évidemment pas faire grief à Kiréievski de n'avoir pas prévu la forme spécifique de ces antithèses ; on peut lui faire grief d'avoir oublié l'enseignement de Hegel sur la négativité[1]. Il reste donc à déceler les germes de désagrégation, ou plutôt les éléments de caducité, que comportaient ces rêves utopiques.

I

Limites de sa philosophie de l'histoire

Le danger de la philosophie de l'histoire exposée par Kiréievski vient de son a priori. Elle a son origine dans la réaction que constitue le nationalisme romantique. Or, si ce nationalisme s'appuie sur une juste conscience des valeurs russes, il a été exacerbé par les doutes de Tchaadaev sur le rôle historique de la Russie.

Dans ces conditions, les problèmes proprement européens risquaient d'être négligés ; et, en fait, Kiréievski n'accorde pas aux questions économiques et sociales l'attention qu'elles méritent, parce qu'il ne reconnaît pas l'importance qu'elles

1. La *positivité* est bien exprimée : certitude d'une incarnation métaphysique, donc de la réalité, dans une culture universelle et intégrale : dans la culture russe. La *négativité* : la figure historique — la culture — n'est pas immédiatement l'incarnation du réel ; elle l'est seulement par la « négation » qui donne sens à cette figure. Kiréievski confond représentation religieuse et acte religieux (qui est essentiellement le fait de nier les figures et de se nier dans les figures, — seul acte par lequel se découvre le sens de l'existence et de l'histoire). Ce faisant, non seulement il se montre infidèle à Hegel, mais il révèle l'emprise de la gnose sur sa pensée.

ont dans le complexe européen de l'époque : le rêve d'un âge d'or de la « culture intégrale » le détourne des problèmes et des forces qui seront ceux de l'Europe de demain.

Surtout, l'histoire risquait d'être reconstruite selon les besoins de cette protestation nationale. Dans son parallèle Occident-Orient, Kiréievski a succombé quelque peu à cette tentation. Non point que tous les reproches soient réservés à un seul et tous les compliments à l'autre ; Kiréievski est trop nuancé pour cela, et son œuvre n'a rien d'un pamphlet. Mais, tout de même, l'image de la Russie — avec ses défauts — reste idéale, et l'image de l'Occident — avec ses grandeurs — garde des traits de caricature [1].

La culture occidentale tout entière se trouve condamnée sous le prétexte qu'elle représente le produit du développement unilatéral de la raison logique. Kiréievski montre comment ce principe fondamental entraîne la « dissociation de l'esprit » et, en définitive, la destruction de la personne et de la société. Mais réduire toute la pensée européenne à l'idéalisme allemand, constitue une simplification pour le moins excessive. Et ce n'est pas un des moindres paradoxes, chez Kiréievski, que de le voir opérer cette réduction de toute l'Europe à Hegel et à Schelling, lui qui présente sa propre tentative philosophique comme une reprise de celle de Pascal [2].

Cette schématisation excessive des problèmes de la culture européenne n'était que la conséquence de préjugés religieux qui entraînaient une mésestime des valeurs et des forces du catholicisme telles qu'elles jouent dans l'histoire. Une évolution est d'ailleurs sensible et l'on peut relever dans son œuvre un durcissement sur ce point [3].

Des excuses sont valables. Et d'abord, le caractère toujours partiel des exposés synthétiques ; mais l'histoire ne

1. Voir par exemple I, p. 115 (tableau idyllique de la Russie) ; I, p. 117 (caricature de la Croisade).

2. Cf. I, p. 230-231.

3. Dans *Le dix-neuvième siècle,* la sévérité pour Rome est déjà grande, même si elle se nuance d'admiration. Dans les derniers écrits, la position est bien plus tranchée. Le parti-pris amène à des schématisations abusives. Ainsi le « Filioque » est présenté comme « le premier triomphe du rationalisme sur la foi » (I, p. 241), alors que Photius, très féru d'aristotélisme, pourrait fort bien être proposé comme un représentant de cet esprit

se manipule pas comme les idées abstraites, fût-on ancien élève de Hegel. La véritable excuse consistera à remarquer que les réserves à formuler portent sur le point de vue religieux et qu'en ce domaine l'attitude sectaire de Kiréievski n'est qu'une réponse à une attitude tout aussi sectaire prise par des « Romains », comme celle qui s'exprime dans les jugements sur l'Église Orthodoxe du marquis de Custine ou de Joseph de Maistre[1].

II

Limites de sa philosophie religieuse

Devant les richesses de sa philosophie religieuse, également, la séduction ne dissipe pas un malaise.

Tout se passe comme si on allait sans cesse d'un état archaïque de la pensée théologique chrétienne à une formulation très moderne, mais ambiguë. Ce trait n'est peut-être qu'une expression de la culture de Kiréievski limitée à la patristique grecque et à la philosophie allemande. La systématisation de la pensée chrétienne opérée par la scolastique est ignorée. Il en résulte une imprécision sensible surtout dans les prises de position à l'égard du catholicisme et l'on se trouve en face de faux problèmes pour avoir méconnu la pensée catholique et son esprit[2].

occidental contaminé par Aristote. Autre exemple : le protestantisme est défini comme un produit typique de la scolastique, du rationalisme de l'Église romaine ; on démontrerait aujourd'hui avec tout autant de vérité que le communisme soviétique est le produit spécifique de l'Orthodoxie russe !

1. « Cette religion byzantine sortie d'un palais pour aller maintenir l'ordre dans un camp, ne répond pas aux besoins les plus sublimes de l'âme humaine ; elle aide la police à tromper la nation : voilà tout » (Marquis de CUSTINE, *La Russie en 1839*, 2e éd., Paris, 1843, t. IV, p. 318-319. Cf. Ch. QUENET, *Tchaadaev et les Lettres philosophiques*. Champion, 1931, p. 293, 296, 297). — « Les églises photiennes sont plus éloignées de la vérité que les autres églises protestantes... » (Joseph de MAISTRE, *Du Pape*, livre VI. Cf. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*. Desclée, 1951, t. II, p. 743).

2. Cette ignorance et cette mésestime de la scolastique est d'autant plus regrettable chez Kiréievski que l'œuvre de saint Thomas, s'il l'avait con-

De toute façon, une critique de la pensée catholique doit, pour être sérieuse, pouvoir faire état d'une connaissance précise de la scolastique, de son caractère spirituel et traditionnel autant que rationnel et aristotélicien. Son rejet sous prétexte de rationalisme, loin de trancher le problème, entraîne simplement une interprétation arbitraire de la pensée catholique, dont on déforme l'intention.

Le caractère archaïque, encore indifférencié, de la réflexion théologique sur laquelle s'appuie la pensée de Kiréievski, ajouté au vague des concepts romantiques, ne pouvait fournir à sa philosophie religieuse une assise très ferme. Dans cette rencontre des deux courants de pensée, les faiblesses s'ajoutent au lieu de se corriger. Ainsi le thème de la « personne », qui sous-tend toute la construction de Kiréievski, reste aussi vague que dynamique.

Si le concept de personne constitue une grande richesse de la pensée chrétienne de toujours, le romantisme lui avait donné un caractère vitaliste qui l'altérait profondément. Ce mouvement vers l'autre, ce désir de surmonter la séparation, constitue bien la personne, mais pas toute la personne. Aucune nécessité n'oblige à situer les relations personnelles sur le seul plan de la vie confuse : dans le monde obscur des genèses ou le retour à l'indétermination première. Réduire la personne à ce monde infra-humain revient à la nier.

L'imprécision de ce concept romantique de personne ne semble pas avoir inquiété Kiréievski, conscient à juste titre des richesses et du caractère traditionnel de cette notion. Aussi le thème de la personne, partout impliqué, reste-t-il peu explicite. Et c'est sur cette base trop vague que l'édifice reposera. Si, très justement, Kiréievski — et après lui toute la pensée religieuse russe — insiste sur la relation (« solidarité », « unipluralité », « communion »), une fai-

nue, aurait été susceptible de lui plaire, au moins dans son inspiration. La *Somme* n'est-elle pas la réalisation au XIIIe siècle de ce dont rêve Kiréievski pour le XIXe : une synthèse de la pensée religieuse transmise par la tradition patristique avec la philosophie rationnelle la plus exigeante de l'époque ? Au lieu de rejeter cette pensée sous prétexte de rationalisme, une étude lui en aurait fait découvrir le caractère spirituel sous la forme rationnelle. Il est vrai qu'au début du XIXe siècle, saint Thomas était presque aussi mal connu en Occident qu'en Russie.

blesse défigure trop souvent ces vérités : faute d'un concept assez net de la personne, il semble que la pensée russe soit toujours tentée de présenter la communion comme une confusion. Cette exaltation de la personne se termine par sa négation : la communauté s'obtient dans une perte de la personnalité. En saisissant la personne dans l'unité de tous les autres, la pensée russe a trop mésestimé la notion occidentale — peut-être juridique, mais essentielle — de personne comme sujet d'attribution [1].

Peut-être saisira-t-on sur le vif ce manque en examinant la notion d'intégrité, qui est la caractéristique sans cesse soulignée de la personne chez Kiréievski. En fait, cette notion d'intégrité est confondue chez lui avec celle de totalité. Or la totalité, qui dit relation de la partie au tout, est une catégorie matérielle. Tandis que l'intégrité — forme de vie du tout — est une catégorie personnelle. Kiréievski avait bien découvert la notion exacte sur laquelle construire sa philosophie, mais peut-être n'a-t-il pas été assez fidèle à sa propre intuition.

Ce caractère flou, trop peu élaboré, de la pensée religieuse russe demeure une faiblesse grave : elle menace la profondeur chrétienne de cette philosophie. Cette méfiance pour le rationnel, atteint l'humain en définitive, et risque de porter sur le sens même de l'Incarnation. Sans parler du danger de provoquer une réaction matérialiste : une trop bonne conscience de défenseur du spirituel pur la provoque fatalement.

Il ne semble pas excessif d'évoquer ces problèmes à propos de Kiréievski, lui qui oriente toute la pensée religieuse moderne, — bien que cette faiblesse soit encore plus visible chez ses successeurs que dans son œuvre propre.

1. Les grands thèmes de la philosophie religieuse après Kiréievski sont marqués par cette faiblesse : la *sobornost* chez Khomiakov, cette intériorité communautaire, cette communion qui dissout les composantes hiérarchiques ; la *théandrie* chez Soloviev, cette « unipluralité » définie comme absorption de l'humain dans le divin, — alors qu'elle doit être présentée comme sa transfiguration ; *personne et amour* chez Berdiaev, où le « je » et le « tu » risquent de se dépersonnaliser pour constituer le « nous ».

III

Limites de sa philosophie historico-religieuse

Philosophie de l'histoire et philosophie religieuse : la distinction et la liaison de ces deux thèmes ont servi à caractériser la pensée de Kiréievski ; elles doivent aussi servir à situer une de ses faiblesses les plus caractéristiques. Il ne suffit pas d'avoir examiné séparément ces deux pôles. Comme, dans la pensée de Kiréievski, ces deux thèmes forment une synthèse, il convient — fût-ce au prix d'apparentes répétitions — d'examiner la cohérence de cette synthèse. Cela exigera que l'on parte successivement du point de vue de la philosophie de l'histoire et du point de vue de la philosophie religieuse.

La philosophie nouvelle sera religieuse parce que russe et russe parce que religieuse. En fait, dans la philosophie de l'histoire selon Kiréievski, ces deux thèmes, en se recouvrant, ne fusionnent que très mal. La connexion du religieux et du national dans la « religion russe » risque de dégrader cette religion en nationalisme. Une loi de pesanteur amène de la « religion russe » au « peuple porteur de Dieu », et de là au « peuple messie ». L'Orthodoxie, religion du peuple russe, devient la religion du seul peuple russe. Le messianisme devient un nationalisme[1].

Un tel glissement cache deux confusions, deux contradictions. Et d'abord, l'idée d'une philosophie proprement nationale et l'idée d'une philosophie religieuse absolue ne sont-elles pas contradictoires ? L'esprit national, dans ce qu'il a de spécifique et d'exclusif, peut difficilement servir à formuler l'universalisme religieux. Car si une culture, pour être réelle, a besoin d'être nationale, la religion réelle ne

1. Ce danger a souvent été relevé par les adversaires des Slavophiles, et même par leurs amis. SOLOVIEV, très dur pour Khomiakov et les Slavophiles, parle de leur « russification du Saint-Esprit » et il caractérise leur mouvement comme une « auto-prophétie » (*Œuvres*, en russe, éd. 1907, t. V, p. 167, 169, 231, etc.). Même DOSTOIEVSKI, héritier des Slavophiles, lui aussi a été sensible à ce danger : le passage des *Possédés* est célèbre, où il démasque l'idolâtrie de ce nationalisme religieux qui réduit Dieu à un simple attribut du peuple (*Les Possédés*, trad. Chuzeville. N.R.F., t. II, p. 80-83).

peut être qu'universelle. Ainsi, malgré son désir, Kiréievski ne cherchait pas un universalisme, ou plutôt, en le cherchant sur la voie du nationalisme, il lui tournait le dos.

Autre contradiction : dans une perspective chrétienne, tout messianisme, en dehors de celui d'Israël, constitue pour le moins une aberration. Il n'y a qu'un peuple messie et il ne peut y en avoir d'autre. L'Israël spirituel qui le continue est la seule Église. Toute renaissance d'un messianisme national indique un retour à l'Ancien Testament et une négation de l'Église. Le messianisme national mesure exactement le déclin de la foi chez le peuple qui le professe. Car il ne s'agit pas d'une pure dégradation des valeurs religieuses en valeurs nationales. Lorsque les valeurs religieuses se pervertissent, il s'opère une véritable inversion de ces valeurs : si l'on réduit l'Église au rang d'État, on fait de l'État une Église.

Dans l'œuvre de Kiréievski, le moins que l'on puisse dire est que la coordination du messianisme russe et de l'universalisme chrétien demeure artificielle. Et si l'on ne peut relever dans son œuvre cette dégradation du religieux en national, cette dégradation se trouve en germe dans sa philosophie à cause de ses deux sources et de l'ambiguïté qui résulte de leur confusion. Sans injustice, on peut lui en faire grief. La pensée issue de lui ne fait que révéler cette faiblesse native[1].

Cette dualité de la pensée de Kiréievski et les limites de sa synthèse vont apparaître de nouveau lorsqu'on l'examine comme philosophie religieuse.

Kiréievski a voulu établir les bases d'une philosophie à la fois spirituelle et rationnelle, une synthèse de la foi et de la raison. Pour cela, il voulait se mettre à l'école des Pères, mais aussi à « l'école exigeante de la philosophie allemande ». Son insistance sur les valeurs rationnelles demeure aussi grande que son insistance sur le caractère spirituel.

En même temps, son désir d'exprimer une pensée originale russe, son insistance à distinguer la pensée russe de celle de l'Europe — critiquée comme un rationalisme —, devait

1. Cf. D. STRÉMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*. Paris, 1935, p. 35-36.

en fait, contre ses propres principes, amener la pensée russe à un certain détachement des valeurs logiques. La condamnation, un peu rapide, de la pensée occidentale comme tout entière contaminée par le rationalisme, aura justifié une attitude anti-rationaliste excessive, et contraire à la lettre de sa pensée. Et peut-être lui-même, qui avait si bien saisi qu'il ne peut y avoir de philosophie sans un équilibre parfaitement gardé entre la raison et la foi, n'était-il pas tout à fait fidèle à ses principes lorsqu'il s'agissait de les mettre en œuvre.

Car — le fait est paradoxal, mais il faut bien l'admettre — la pensée slavophile issue de Kiréievski sera marquée par l'anti-rationalisme. L'homme qui a voulu doter la Russie d'une philosophie rationnelle, aura travaillé, en définitive, à une dépréciation de la raison. Il aura donné des forces nouvelles aux tendances irrationnelles, auxquelles la pensée russe sait mal résister. Et peut-être faut-il ajouter, car les deux questions sont connexes, que l'homme qui a voulu enraciner en Russie une pensée humaniste ne contribue qu'à renforcer la tendance russe aux positions extrêmes. Désormais la pensée russe sera condamnée à se dissoudre trop souvent en un subjectivisme dont les thèmes religieux ne suffisent pas à garantir la valeur, ou bien à se murer dans le matérialisme ; à moins qu'elle ne se nie elle-même pour pouvoir se confondre avec l'action.

Certes, on ne peut pas brutalement accuser Kiréievski d'un fait dont ses successeurs portent plus que lui la responsabilité. Il s'agit seulement de reconnaître que son œuvre est à l'origine de ce courant anti-rationnel, et même anti-humaniste ; ou plutôt, il s'agit de saisir comment son œuvre se prêtait à être débordé par ces tendances anti-rationnelles et anti-humanistes [1].

1. Il est vrai qu'il faudrait d'abord expliquer pourquoi l'irrationnel exerce une telle fascination sur la pensée russe. Serait-ce seulement une trace du romantisme ? Serait-ce parce que la cristallisation de cette pensée s'opère à l'époque de la réaction au panlogisme hégélien ? Pour l'anti-humanisme, on a parlé des sources byzantines de la culture russe : Byzance, en effet, a cru parfois nécessaire de déprécier l'humain, croyant ainsi mieux exalter le divin. Les querelles christologiques en témoignent. La conjonction de ces faits suffit-elle à expliquer ces tendances communes à presque tous les penseurs russes ?

D'autre part, sans vouloir nier que l'irrationnel puisse être un trait du

Pour ce qui le concerne particulièrement, on pourra seulement lui reprocher de n'avoir pas réussi à tenir ses promesses. La synthèse qu'il annonçait n'a pas été réalisée, mais seulement esquissée. La philosophie russe n'a pas eu en lui son Pouchkine. Il n'y a pas eu de philosophie géniale, à la fois vraiment russe et vraiment européenne, une philosophie qui fût un événement décisif pour l'avenir. Sa philosophie reste embryonnaire, elle dessine moins des formes définitives qu'elle ne les promet.



De toutes ces lacunes, l'état d'ébauche où reste l'œuvre de Kiréievski est-il la seule cause ? Peut-être faut-il ajouter, en conclusion, que cette pensée présente une certaine faille : une certaine différence entre les intentions et les réalisations, entre le projet et la mise en œuvre (entre la « pensée pensante » et la « pensée pensée »). Que ce soit dans la philosophie de l'histoire, dans la philosophie religieuse, ou dans leur synthèse, la même faille se retrouve partout, qui n'entache point l'œuvre dans son projet, mais qui affecte son expression objective.

Bref, la pensée russe, même après Kiréievski, reste divisée. Tellement divisée que les deux tendances contraires peuvent se réclamer de lui : c'est à son autorité que feront appel tous ceux qui voudront se mettre à l'école de l'Occident, et c'est aussi en son nom que Khomiakov et tout le mouvement slavophile s'établiront dans une défiance toujours plus grande envers le « rationalisme occidental ».

Mais, au fond, les vrais héritiers de Kiréievski seront ceux qui reprendront son projet : cette lignée de penseurs qui, de Soloviev à Berdiaev, essayeront très diversement de surmonter cette opposition entre « l'idée russe » et la pensée occidentale. Car, pour être russe, cette pensée croit toujours

tempérament russe, on a écrit trop de fantaisies sur cette question : l'« âme russe » est le mot magique qui suffit à tout et dispense de toute autre explication. En fait, le problème a été embrouillé à souhait. Il faudrait refaire la genèse de cette pensée depuis ses premières expressions médiévales et la suivre jusqu'au dix-neuvième siècle, jusqu'à sa cristallisation. Ce serait la seule façon pour tenter d'établir ses constantes véritables et de déceler ses premières composantes. Ce travail reste à faire.

nécessaire de nier l'Occident ; mais, pour être universelle, elle doit bien accueillir l'Occident. La synthèse initiale n'ayant pas été faite, un écartèlement, un passage d'un extrême à l'autre est l'itinéraire de tous les penseurs russes : ils sont condamnés à terminer par la contradictoire de leur option première.

Nul ne songe à refuser à Kiréievski le titre de slavophile : son choix est bien celui de l'Orient. Pourtant ne représente-t-il pas plus encore cet instant d'hésitation qui est au cœur de la pensée russe, partagée entre ses deux sources ?

Cette hésitation est peut-être la faiblesse même de Kiréievski, mais sans doute aussi sa valeur. Car la pensée russe reste dominée par le problème de la réconciliation de sa foi et de son histoire, de sa croyance traditionnelle et de son appartenance à l'Europe. La révolution soviétique, cette deuxième victoire de Pierre le Grand, ne modifie pas fondamentalement le problème, elle en inverse seulement les termes.

Même si sa solution reste contestable dans ses détails, Kiréievski a posé le problème dans toute son ampleur, et indiqué la voie d'une pensée russe originale. C'est assez dire pourquoi son œuvre demeure toujours vivante.

François ROULEAU

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

On a déjà tellement parlé de l'orientation du dix-neuvième siècle qu'il serait difficile de dire à ce sujet quelque chose de nouveau, si le dix-neuvième siècle était pour nous un siècle révolu. Mais il continue à vivre, et par conséquent se transforme, et chacune des transformations de l'esprit qui le régit nous place devant un nouveau point de vue. Une perspective autre, où le passé se déploie devant l'instant présent, lui donne une autre signification. Ainsi le voyageur, à chaque changement de lieu, voit dans une lumière nouvelle le chemin parcouru. Ainsi une nouvelle expérience de la vie donne au monde entier des souvenirs une nouvelle harmonie et un sens nouveau.

Cette nouvelle expérience de la vie, ce furent pour le dix-neuvième siècle les événements des dernières années. Je ne parle pas de la politique. Mais dans la littérature, dans la société, dans la lutte des partis religieux, dans les agitations des opinions philosophiques, en un mot dans toute la vie morale de l'Europe cultivée, on peut noter la présence d'une certaine conviction nouvelle, d'une certaine conviction récente, qui, si elle ne change pas son orientation dominante, lui donne du moins des nuances et des aspects différents.

En quoi consiste donc la spécificité de l'instant présent ?

La réponse à cette question doit servir de base à nos jugements sur toute l'époque actuelle ; car seule l'intelligence de l'instant présent, en reliant les pensées générales et les phénomènes particuliers, détermine dans notre esprit la place, l'ordre et le degré d'importance de tous les événements du monde physique et moral.

Il y eut un temps où l'intelligence de l'instant présent du siècle était l'apanage exclusif du génie, en qui l'on supposait l'élan d'une aspiration inconsciente et prophétique, accessible à quelques-uns seulement. Mais maintenant que la détermination de l'orientation dominante du siècle est devenue le but commun et principal de tous les penseurs ; maintenant que toutes les *données* pour ce faire sont connues et réunies ; maintenant que toutes les branches de l'esprit et de la vie se sont apparentées d'une façon si étroite que l'examen de l'une nous découvre la situation actuelle de toutes les autres, — l'intelligence de l'orientation véritable de l'époque n'exige plus ni

génie ni inspiration ; elle est devenue accessible à tout penseur, et suppose seulement en lui un regard attentif sur le monde environnant, une froide estimation et une considération impartiale.

Cependant, abstraction faite de cette tendance universelle à saisir l'esprit de son temps, il n'y a jamais eu de siècle dont l'étude présentât autant de difficultés que n'en présente l'étude du nôtre ; car jamais les changements de l'orientation dominante ne se sont accomplis aussi vite et de façon aussi décisive.

Auparavant, c'est de façon à peine sensible que le caractère de l'époque se transformait avec le changement des générations. Notre époque en une seule génération a changé de caractère plusieurs fois, et on peut dire que ceux de mes lecteurs qui ont vu un demi-siècle, ont vu plusieurs siècles s'enfuir sous leurs yeux dans toute la plénitude de leur développement.

Cette affirmation n'est pas un jeu de mots vides de sens : sa vérité s'affirme chaque jour par des preuves évidentes. Comparez les époques précédentes avec l'actuelle ; ouvrez les mémoires historiques, les lettres particulières, les romans et les biographies des siècles passés : partout et à toutes les époques, vous trouverez des gens d'*une seule et même époque*. Sous la diversité des caractères, des situations et des circonstances, chaque siècle vous présentera une seule *teinte* commune à tous, un seul sceau imprimé plus ou moins sur tous les visages de la même époque. Tous ont été éduqués par des circonstances ayant la même signification et formés par un seul et même esprit du temps. Et les intelligences qui sont en lutte avec l'orientation de leur siècle, et celles qui s'y soumettent, toutes également manifestent sa domination : cette orientation sert de centre commun auquel s'ordonnent les orientations particulières, comme la droite et la gauche à la Chambre des députés.

Mais regardez la société européenne de notre époque : ce ne sont pas les opinions diverses d'un même siècle que vous trouverez en elle, non. Vous rencontrerez les échos de plusieurs siècles, échos moins *opposés* qu'*hétérogènes*. A côté de l'homme de l'*ancien régime*, vous trouverez l'homme formé par l'esprit de la *révolution française* ; ailleurs, l'homme éduqué par les circonstances et les opinions qui *ont suivi immédiatement la révolution française* ; à ses côtés, l'homme pénétré par l'ordre des choses qui s'instaura sur le continent européen à la chute de Napoléon ; enfin, vous rencontrerez parmi eux l'homme de l'époque actuelle. Et chacun aura sa physionomie particulière, chacun se distinguera de tous les autres en toutes les circonstances possibles de la vie, en un mot chacun se présentera avec le cachet d'un siècle particulier.

Cette rapidité des changements de l'esprit de l'époque, certains tiennent qu'elle dépend de l'essence même de ces changements ; d'autres au contraire pensent qu'elle provient de circonstances acci-

dentelles, du caractère fortuit des personnages, etc..., une troisième sorte de gens voit son origine dans tout l'esprit de la culture actuelle.

Nous ne nous mettrons pas à rechercher les degrés d'exactitude de chacune de ces explications ; nous remarquerons seulement l'existence du *fait* lui-même et nous nous efforcerons de déterminer historiquement le caractère spécifique et l'essence de la dernière orientation dominante issue de ces changements : l'*Europêisme.*

A la fin du dix-huitième siècle, lorsque la lutte entre les opinions anciennes et les exigences nouvelles de la culture se trouvait encore dans l'ardeur même de son effervescence, l'orientation dominante des esprits était certainement *destructrice.*

Les sciences, la vie, la société, la littérature, les beaux-arts eux-mêmes, tout manifestait une même tendance à jeter bas tout ce qui était ancien. Il est remarquable que même la pensée du nouveau qui s'efforçait de prendre la place de l'ancien n'apparaissait guère autrement que sous forme négative. Ces mots qui galvanisaient, ces mots dont le son secouait les esprits : *liberté, raison, humanité,* que signifiaient-ils à l'époque de la révolution française ?

Aucun de ces mots n'avait de signification *indépendante* ; chacun ne recevait son sens que par rapport au siècle précédent. Par *liberté* on entendait seulement l'absence des contraintes antérieures ; par *humanité* on comprenait seulement la majorité numérique, c'est-à-dire le contraire de ce petit nombre de personnes en qui, d'après les concuptions antérieures, elle était limitée; par règne de la *raison* on désignait l'absence de préjugés ou de ce que l'on considérait comme des préjugés — et qu'est-ce qui n'était pas préjugé au jugement d'une masse inculte ?

La religion tomba en même temps que ses abus, et une incrédulité frivole prit sa place. Dans les sciences on ne reconnaissait comme vrai que ce qui était objet d'expérience sensible, et tout ce qui dépasse les sens était rejeté non seulement comme indémontré mais même comme impossible. Les beaux-arts, de l'imitation des œuvres classiques, passèrent à l'imitation de la nature extérieure inanimée. Les allures de la société passèrent d'un raffinement artificiel à un naturel sans manières. En philosophie domina un matérialisme sensualiste, grossier. Les règles de la morale furent réduites aux calculs d'un intérêt mesquin. En un mot tout l'édifice de la façon de penser antérieure s'écroulait sur ses bases : tout l'ensemble de la vie morale se désagrégeait en ses composantes, en principes d'existence matériels, élémentaires.

Mais cette orientation destructrice à laquelle la révolution française peut servir de miroir clair et sanglant, provoqua dans les esprits une orientation contraire, la contre-révolution, qui, bien qu'elle ne se soit pas produite partout en même temps, s'exprima partout dans le même sens.

Les spéculations systématiques prirent le pas sur l'expérience sensible qui cessa désormais d'être l'unique guide des sciences. Le mysticisme se répandit parmi les gens qui n'avaient pas cédé à l'engouement pour l'incrédulité frivole. La société ravalée au niveau du bas peuple essayait de se rehausser par l'éclat d'un faste et d'une magnificence extérieurs. Dans les arts, l'imitation de la nature extérieure fut remplacée par un sentimentalisme et une rêverie qui jetaient sur toute réalité la teinte uniforme d'un sentiment exclusif ou d'une pensée systématique, et détruisaient de la sorte l'originalité et la diversité du monde extérieur. Dans le domaine de la philosophie, en opposition au matérialisme antérieur, des systèmes purement spirituels commencèrent à se développer, déduisant tout le monde visible d'un seul principe immatériel. De sorte que, dans tous les domaines de l'esprit et de la vie, on pouvait remarquer plus ou moins un besoin d'*unité,* opposé au principe de destruction antérieur.

Ce besoin d'unité produisit cet ordre imposé par la violence, cette uniformité artificielle qui était à l'anarchie antérieure ce que le grand usurpateur du trône de France était à la République française qui l'avait élevé. Cependant ces deux tendances contraires, tendance *destructrice* et tendance à l'*unification par la violence,* s'accordaient sur un point : la lutte contre le siècle précédent. De cette lutte naquit le besoin de la paix ; des agitations en sens contraires naquit le besoin d'un équilibre rassurant, ainsi se forma le troisième changement de l'esprit du dix-neuvième siècle : la tendance à l'accord pacifique des principes ennemis.

La tolérance respectueuse de la religion a pris la place de la bigoterie, de l'incroyance et des rêveries mystiques. En philosophie, l'idéalisme et le matérialisme se réconcilièrent grâce au système de l'identité. La société reconnut comme loi suprême l'élégance d'une simplicité cultivée, également éloignée de la simplicité grossière qui provient du mélange discordant des conditions, et du raffinement bien peu naturel qui régnait à la cour de Louis XIV, et de cette magnificence barbare qui entourait Napoléon au moment de sa splendeur.

En poésie, l'imitation de la réalité visible et la rêverie cédèrent la place à une perspective historique où le rêve sans contrainte était envahi par l'immuable réalité, et la beauté était identifiée avec la vérité. Et cette poésie historique n'empruntait guère ses exemples à l'histoire ancienne et à l'histoire moderne : son objet était presque exclusivement l'histoire du moyen âge, c'est-à-dire cette époque à partir de laquelle s'était développé l'ordre de choses récemment encore en vigueur, qui s'est trouvé en lutte avec les nouvelles tendances.

Les historiens, eux aussi, se limitaient de préférence à l'époque du

moyen âge, sauf quelques philologues allemands loin de former la majorité.

Jusqu'à la mode qui cherchait le *gothique* pour ses ornements du moment, pour la décoration des appartements, etc... De façon générale dans toute la vie de la partie la plus cultivée de l'Europe se formait un nouvel ordre de choses, ordre *complexe* dans la composition duquel n'entraient pas seulement les résultats des tendances nouvelles, mais aussi les restes du siècle passé, les uns encore épargnés, les autres restaurés, mais les uns et les autres modifiés par de nouveaux liens.

L'orientation dominante des esprits correspondant à ce nouvel ordre de choses consistait dans une tendance à établir un équilibre rassurant entre l'esprit nouveau et les ruines des siècles anciens, et à réduire les extrêmes opposés à un seul centre commun *artificiellement découvert.*

Mais cette orientation s'est-elle poursuivie longtemps ?

Elle se poursuit encore maintenant, mais déjà elle a considérablement changé. Illustrons cela par la situation de la littérature.

En littérature, le résultat de cette orientation fut la tendance suivante : concilier imagination et réalité, régularité de la forme et liberté du fond, le polissage artificiel et la profondeur du naturel, en un mot ce que l'on appelle à tort *classicisme* et ce que l'on appelle avec moins de justesse encore *romantisme*. Goethe dans ses dernières œuvres et Walter Scott dans ses romans peuvent à bien des égards fournir l'exemple d'une telle tendance.

Il y a dix ans, Goethe et Walter Scott étaient les modèles uniques de tous les imitateurs, ils étaient l'idéal des qualités que le public européen exigeait de ses écrivains.

Mais maintenant la plus grande partie du public cherche désormais autre chose. Cela se remarque non seulement au fait que les imitations des modèles antérieurs ont diminué sensiblement, mais surtout au fait que maintenant dominent en littérature des écrivains et des œuvres tels qu'on ne saurait à la fois en faire ses délices et donner à Goethe et à Walter Scott sa prédilection.

Une recherche sans naturel jointe à une insipide banalité de pensée, l'affectation et en même temps la vulgarité du style, et pour tout dire le caractère monstrueux des talents qui dominent les milieux littéraires les plus cultivés, tout cela montre clairement que le goût de notre époque exige quelque chose de nouveau qui ne se trouve pas chez les écrivains antérieurs et dont le véritable poète ne s'est pas encore révélé.

En réalité, ces talents monstrueux suscitent l'enthousiasme de la foule à demi cultivée qui constitue la majorité du public tandis que les gens au goût éclairé n'éprouvent à les considérer qu'un simple sentiment de commisération.

Cependant il ne faut pas oublier que c'est cette foule à demi cultivée qui jadis s'enthousiasmait pour Shakespeare et Pope, Racine et Voltaire, Schiller et Lessing, et récemment encore pour Byron, Walter Scott et Goethe. Le fait est simplement que pour elle la beauté est une valeur secondaire, même en poésie ; ce qui est premier, ce qu'elle exige, c'est la *correspondance à l'instant présent.*

Il est inutile, semble-t-il, de prouver cet état de choses : il est confirmé par les milliers de poètes sans talent qui eurent un succès passager pour la seule raison qu'ils exprimaient la forme de pensée ou le sentiment qui dominaient à leur époque.

Et pour déterminer cette correspondance entre les exigences de l'instant présent et la condition véritable de la poésie, il faut trouver les *qualités communes* qui seraient également celles de tous les écrivains jouissant d'une vogue imméritée. Car, moins il a de talent, plus un écrivain à succès met en lumière les exigences de son public.

A mon avis, dans les raffinements mêmes et le manque de naturel, dans les tableaux repoussants où se mêlent les envolées lyriques, dans l'inadaptation du ton et du sujet, en un mot dans tout ce que l'on appelle le *manque de goût* chez la plupart des écrivains à succès de notre temps, on peut relever les qualités caractéristiques suivantes :

1° Plus d'enthousiasme que de sensibilité.
2° La soif des émotions fortes sans se soucier de les harmoniser.
3° L'imagination remplie par la seule réalité dans toute sa nudité.

Nous nous efforcerons de réunir sur le plan intellectuel ces trois qualités et nous nous demanderons : que présupposent-elles dans l'homme qui les recherche en poésie ?

Sans doute ces qualités impliquent froideur, prosaïsme, un *esprit positif* et en général une *tendance exclusive à l'activité pratique.* On peut dire la même chose de la plus grande partie du public des États les plus éclairés d'Europe.

Voilà pourquoi beaucoup pensent que le temps de la poésie est passé, et que la vie réelle a pris sa place. Mais dans ce penchant pour la vie réelle n'y a-t-il pas une poésie particulière qui lui est propre ? Le fait même que la Vie *évince* la Poésie, nous oblige à conclure que le penchant vers la Vie et le penchant vers la Poésie *se sont rejoints,* et que, par conséquent, est arrivée l'heure du poète de la Vie.

Ce rapprochement entre la vie et le développement de l'esprit humain, que nous avons remarqué en poésie, se découvre aussi dans l'état actuel des sciences. Prenons-en pour preuve la plus spéculative et la plus abstraite des connaissances humaines : la philosophie.

La philosophie de la nature, qui doit son nom à une particularité fortuite de son origine, était le dernier degré auquel s'était élevée la philosophie la plus récente. L'idéalisme de Fichte et le réalisme

de Spinoza, le dogmatisme de la Scolastique et le criticisme de Kant, l'harmonie préétablie de Leibniz et la succession matérielle de l'empirisme anglais et français, en un mot toute l'évolution de la pensée la plus récente de Descartes à Schelling se ramassa dans le système de ce dernier et y trouva son développement final, son accomplissement et sa justification.

Il semblait que le destin de la philosophie fût accompli, son but atteint et ses frontières élargies jusqu'à l'impossible. Car après avoir atteint l'essence de la raison et les lois de son activité nécessaire, après avoir défini la correspondance de ces lois avec les lois de l'être absolu, après avoir découvert dans toute l'étendue du monde créé la réplique de cette même raison éternelle, suivant les principes mêmes de la nécessité éternelle, — où donc aurait pu tendre encore la pensée de l'homme, cette pensée désireuse de savoir ?

Telle était l'opinion de presque tous les partisans du système de l'identité, c'est-à-dire non seulement les Schellingiens, mais les disciples de Hegel, Oken, Ast, Wagner et les autres représentants de la philosophie allemande la plus récente. Et à mesure que cette philosophie s'étendait hors d'Allemagne, en même temps se propageait la conviction qu'elle constituait le dernier chaînon et le couronnement suprême de la pensée philosophique.

Mais ce même Schelling, qui le premier créa le système de l'identité, lui-même découvre aujourd'hui un but nouveau et trace à la philosophie une route nouvelle.

La véritable connaissance, dit-il, la connaissance *positive, vivante,* qui constitue le but final de toutes les exigences de notre esprit, n'est pas incluse dans le développement logique des lois nécessaires de notre raison. Elle est en *dehors* du processus logique de l'école, et donc elle est *vivante* ; elle est *au-dessus* du concept de nécessité éternelle, et donc elle est *positive* ; elle est *plus essentielle* que l'abstraction mathématique, et donc elle est *déterminée individuellement,* elle est *historique.*

Mais tous les systèmes de la philosophie la plus récente, sous quelques formes qu'ils soient présentés, sous quelques noms qu'ils se soient cachés, ne poursuivaient que le développement des lois de la nécessité intellectuelle, et même le matérialisme le plus récent se fondait sur une conviction purement logique, déduite d'une conception abstraite des lois de notre raison, et non pas d'une connaissance vivante de l'essence des choses et des êtres.

Le résultat d'une telle pensée ne pouvait se ramener qu'à une connaissance *négative* ; car la raison se développant elle-même, est à elle-même sa propre limite. Les connaissances négatives sont nécessaires, mais comme moyen du savoir et non comme son but ; elles nous ont déblayé la route qui mène au temple de la sagesse vivante, mais elles ont dû s'arrêter sur le seuil. Pénétrer plus avant

est réservé à la philosophie positive, *historique*, dont l'époque commence seulement aujourd'hui ; car c'est aujourd'hui seulement que s'est achevé le développement de la philosophie négative et logique.

Il est évident que cette exigence de positivité et d'essentialité historique en philosophie, rapprochant tout le cercle des sciences spéculatives avec la vie et la réalité, correspond à l'orientation même qui domine aussi dans la littérature la plus récente. Et la même tendance à l'essentialité, le même rapprochement de l'activité spirituelle avec la réalité de la vie se révèle dans les opinions religieuses.

Nous avons déjà remarqué que l'incroyance frivole et moqueuse, répandu par Voltaire et ses disciples, se voyait combattue par un mysticisme rêveur, qui pourtant, par sa naissance même, n'était accessible qu'à de rares individus et donc ne pouvait surmonter le libertinage voltairien presque universel. Mais ce que ne pouvait réaliser le mysticisme, la réussite générale de la culture le réalisa en déracinant quelques abus et en annihilant les préjugés qui gênaient l'impartialité. Maintenant, grâce à ces succès de la culture, le respect pour la religion est devenu presque universel, à l'exception peut-être de l'Italie, où le ton de l'incrédulité superficielle, héritage de Voltaire, garde toute sa force, mais où la culture, à cet égard comme à bien d'autres, est restée à l'écart de l'Europe civilisée.

Mais ce respect pour la religion chez la plupart s'accompagnait d'une sorte d'indifférence, qui s'opposait au développement ultérieur de la culture, et qui maintenant commence à disparaître en même temps que se répandent des concepts plus vrais. Car comment la plupart des gens cultivés, tout récemment encore, comprenaient-ils la religion ? Soit comme un ensemble de rites, soit comme une conviction intérieure, individuelle, portant sur quelques vérités déterminées. Mais est-ce cela, la religion ?

Non, la religion n'est pas le seul rite, elle n'est pas la seule conviction. Pour se développer complètement, non seulement la vraie religion, mais toute religion même erronée, requiert nécessairement l'unanimité de pensée du peuple, unanimité consacrée par des souvenirs éclatants, développée dans des traditions de même sens, insérée dans la structure de l'Etat, personnifiée dans des rites de même signification et communs à tout le peuple, une unanimité réductible à un seul principe positif, et perceptible dans tous les rapports civiques et familiaux. Si ces conditions manquent, il y a conviction, il y a rite, mais pas de religion à proprement parler.

Cette vérité se répand particulièrement à notre époque où la vie des peuples s'est développée de façon plus profonde et en des sens plus divers, et où le besoin d'une religion s'est fait sentir ailleurs que dans les seules spéculations.

Il est remarquable que et les Papistes et les Jésuites, et les Saint-

Simoniens et les Protestants Surnaturalistes et même les Rationalistes, en un mot tous les partis religieux qui de nos jours en si grand nombre s'agitent en Europe, et qui sont en désaccord entre eux sur tous les autres points, se rencontrent tous cependant sur une chose : *l'exigence d'un plus grand rapprochement entre la religion et la vie des hommes et des peuples.*

Un tel besoin de rapprochement avec la vie se remarque également dans tout l'univers de la civilisation européenne. Partout domine une orientation purement pratique et activement positive. Partout le fait prend le dessus sur le système, l'essence sur la forme, l'essentialité sur la spéculation. La vie et la société deviennent plus directes et plus simples dans leurs rapports, plus claires et plus naturelles dans leurs exigences. Cet équilibre *artificiel* des principes antagonistes qui, récemment encore, était regardé en Europe comme l'unique condition d'une structure sociale stable, commence à céder la place à un équilibre *naturel* qui repose sur la culture de l'opinion publique.

Peut-être cette culture de l'opinion publique n'est qu'un rêve que détruira l'expérience. Peut-être est-ce une vérité heureuse que la prospérité des sociétés confirmera. Mais rêve ou réalité, la Providence décidera ; nous remarquerons seulement que la *foi* en ce rêve ou en cette vérité constitue la base du caractère dominant de notre époque et sert de lien entre l'activité pratique et la tendance à la culture désintéressée. Car l'orientation pratique ne peut être le couronnement de la culture que lorsque la vie des particuliers ne fait qu'un avec la vie sociale ; lorsque la vie réelle, formée par l'opinion publique, est construite à la fois selon les lois de la raison et de la nature.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsque la culture de l'opinion publique est en désaccord avec les opinions fondamentales des gens cultivés, — la vie prend une route, et les réussites de l'esprit une autre, et même chez les hommes qui sortent de l'ordinaire, qui font exception à leur époque, ces deux routes se rejoignent rarement et seulement en quelques points.

Et un homme à lui seul peut-il s'organiser une existence particulière au milieu d'une société organisée de façon différente ? Non, dans la vie intérieure, spirituelle, solitaire, il cherchera le complément de la vie extérieure et active. Il sera poète, il sera historien, chercheur, philosophe, il ne sera *homme* que parfois ; car c'est à un cercle étroit de quelques personnes que se réduit le champ de son activité pratique.

Voilà pourquoi autrefois le caractère principal de la culture en Europe fut tour à tour poétique, historique, artistique, philosophique, mais c'est de nos jours seulement qu'il a pu prendre une forme purement pratique.

L'homme de notre temps désormais ne considère plus la vie comme une simple condition du développement spirituel ; mais il voit en elle à la fois le moyen et la fin de l'existence, le faîte et la racine de tous les rameaux de la culture de l'intelligence et du cœur. Car la vie s'est révélée à lui comme un être rationnel et pensant, capable de le comprendre et de lui répondre, comme au sculpteur Pygmalion sa statue animée.

Tournons-nous maintenant vers la culture de notre patrie, et montrons comment se reflétait en elle la vie de la culture européenne.

***

La vie de la culture européenne au dix-neuvième siècle n'eut pas sur la Russie l'influence qu'elle eut sur les autres Etats d'Europe. Les changements et le développement de cette vie avaient leur écho chez nous dans la manière de penser de quelques personnes cultivées, ils avaient leur reflet dans quelques nuances de notre littérature, mais ils étaient loin de pénétrer.

Une sorte de muraille de Chine se dresse entre la Russie et l'Europe et c'est par quelques ouvertures seulement que parvient jusqu'à nous le souffle de l'Occident cultivé. Une muraille dans laquelle Pierre le Grand en frappant de son bras puissant tailla de larges portes ; une muraille que Catherine essaya longtemps de renverser ; qui chaque jour s'écroule un peu plus, mais pourtant se dresse encore haute et fait obstacle.

Ce mur sera-t-il bientôt détruit ? Est-ce que notre civilisation s'élèvera bientôt au niveau atteint par les Etats éclairés de l'Europe ?

Que devons-nous faire pour atteindre ce but ou pour aider à l'atteindre ?

Devons-nous tirer notre culture du cœur de notre propre vie, ou bien la recevoir de l'Europe ?

Et quel principe devons-nous développer au cœur de notre propre vie ? Et que devons-nous emprunter aux cultures qui nous ont précédés ?

Pour répondre à ces questions, il faut déterminer caractère et niveau de la culture européenne et leur relation réciproque.

Quels sont les rapports de la culture russe et de la culture européenne ? Chaque jour nous entendons à cette question autant de réponses que nous rencontrons de personnes qui se considèrent comme des gens cultivés.

Cependant, c'est de notre conception des rapports entre la Russie et l'Europe que dépendent nos jugements sur ce qui peut hâter ou ralentir notre culture ; sur ce qui lui donnera une orientation juste ou erronée ; sur ce vers quoi nous devons tendre et ce que nous

devons fuir ; sur ce qui est utile et nuisible, ce que nous devons emprunter à nos voisins et ce dont nous devons nous éloigner. Et par conséquent, tout l'ensemble de nos idées sur la Russie, sur le destin futur de sa culture et sur son état actuel ; tout l'ensemble de nos espoirs et de nos attentes, tout l'ensemble de nos vœux et de nos haines, — et si nous voulons être conséquents avec nous-mêmes — le caractère de notre activité pratique lui-même, directement ou indirectement, doit dépendre de *la conception que nous avons du rapport de la culture russe avec la culture du reste de l'Europe.*

Et ainsi pas de vérité dont la connaissance soit plus importante ; pas d'opinion sur laquelle l'accord général soit plus bienfaisant.

Mais l'opinion générale est constituée par les opinions particulières. Là où elle ne s'est pas encore constituée, ou bien ne s'est pas clairement manifestée, la voix de qui que ce soit ne peut être superflue ; au contraire chacun est *obligé* d'exprimer son verdict ; car le verdict de chacun peut concourir à la formation du verdict général.

Voilà pourquoi je m'efforcerai d'énoncer ici mon opinion, au moins dans ses grandes lignes et pour autant que me le permettent les limites nécessaires d'un article de revue. Si le lecteur trouve mes idées erronées, au moins il verra en elles un effort sincère pour la vérité, et à ce titre, je l'espère, ne leur refusera pas son attention. J'espère aussi que les critiques bien pensants ne se refuseront pas à les honorer de leurs observations, qu'ils corrigeront ce qu'elles ont d'erroné et soutiendront ce qu'elles ont de juste.

Je sais que les idées générales que l'on ne développe pas jusqu'aux détails concrets, sont rarement comprises au sens exact sous lequel on veut les présenter ; mais rarement, même à un homme de talent, il est donné de trouver l'expression simple et limpide, lorsqu'il parle sous forme de conclusion générale sur les objets complexes et relevant non de la seule raison, mais tout à la fois de l'expérience, de la mémoire, et des considérations personnelles de chacun.

Aussi je ne me serais jamais décidé à commencer cet article si je n'avais pas vu en lui une simple introduction à un exposé plus détaillé de mes idées ; et si je n'avais pas désiré développer en particulier chacune de ces idées et, par des explications au *réel,* renforcer et éclairer ce qui, dans une brève esquisse, ne peut être présenté autrement que de façon théorique.

La Russie n'est pas née d'hier : un millénaire s'est écoulé depuis le temps où elle commença à prendre conscience d'elle-même, tous les États civilisés d'Europe ne peuvent pas se targuer d'une si longue chaîne de souvenirs aussi anciens.

Mais, malgré cette longue existence, notre culture commence à peine, et parmi les États civilisés, la Russie est considérée encore

comme un État jeune. De plus, cette culture récemment commencée mais qui nous insère dans le réseau des sociétés européennes n'a pas été le fruit de notre vie antérieure, la conséquence nécessaire de notre développement interne ; elle nous est venue du dehors et même en partie de façon violente, si bien que les formes extérieures restent jusqu'ici en opposition avec les formes de notre nationalité.

Il est clair que les causes qui ont éloigné si longtemps la Russie de la civilisation ne peuvent être accidentelles, mais doivent résider dans l'essence même de sa vie interne ; nous aurons beau trouver à chaque époque de notre histoire des circonstances toutes particulières et toutes différentes pour entraver notre développement, l'ensemble de ces circonstances pourtant nous force à conclure que leur influence hostile ne dépendait pas tellement de leur apparition accidentelle que de la formation première des éléments constitutifs de notre être, et il se peut bien que les mêmes circonstances qui nuisaient à la culture en Russie, aient été capables de contribuer à son succès en Italie ou en Angleterre.

Mais, si même des causes extérieures et accidentelles entravaient le succès de notre civilisation, toute l'influence de ces causes devait être conditionnée par la situation intérieure de la Russie ; et les circonstances extérieures, en agissant de la sorte, devenaient désormais un des éléments de la vie interne, un des ressorts permanents du développement ultérieur.

En conséquence, avant d'en arriver à la question : quel rapport y a-t-il entre la culture de la Russie et de l'Europe *maintenant* ? nous devons encore examiner : quels éléments d'une civilisation publique et privée nous offre la vie passée de la Russie, et quel rapport ces éléments avaient avec la culture européenne ?

Depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à nos jours, la culture de l'Europe se présente à nous selon un développement progressif et une succession ininterrompue. Chaque époque est conditionnée par la précédente et l'époque qui précède contient les germes de celle qui suit, si bien que dans chacune d'elles apparaissent les mêmes éléments, mais dans un développement plus complet.

Ces éléments peuvent être ramenés à trois principes : 1° l'influence de la Religion Chrétienne ; 2° le caractère, la civilisation et l'esprit des peuples barbares qui ont ruiné l'Empire Romain ; 3° les restes du monde antique. A partir de ces trois principes s'est développée toute l'histoire de l'Europe moderne. Lequel de ces principes nous manquait, ou bien qu'avions-nous en plus ?

Avant même le dixième siècle, nous avions la Religion Chrétienne ; nous avions aussi des barbares, et probablement ceux-là mêmes qui ruinèrent l'Empire Romain ; mais *le monde antique classique* manquait à notre développement.

Nous examinerons quelle différence en a résulté dans notre histoire.

Il est notoire, et après les savantes recherches de Savigny, après les profondes observations de Guizot, il est désormais indubitable que tout au long du moyen âge, de ces siècles que l'on appelle barbares, les lois romaines, l'organisation romaine, modifiées de diverses façons, subsistaient parfois à l'état pur, parfois avec des mélanges, mais toujours incontestablement, dans toutes les régions de l'Europe où auparavant s'était étendue la domination romaine.

Ces lois, ces institutions, en se mélangeant aux coutumes des barbares, devaient naturellement contribuer à leur civilisation et agir sur leur vie publique, souvent même sur leur culture personnelle. Mais, manifestement, elles firent surtout sentir leur influence dans l'organisation des villes commerçantes, qui devenues indépendantes, constituèrent l'un des ressorts les plus puissants et l'un des éléments nécessaires de la civilisation européenne.

Chez nous, telles furent Novgorod et Pskov ; mais leur organisation intérieure (due pour la plus grande partie aux relations avec l'étranger) n'aurait pu concourir à notre culture que si toute la situation du reste de la Russie ne lui avait pas été contraire.

Mais vu l'état des choses qui existait alors dans notre patrie, non seulement Novgorod et Pskov devaient être écrasées par leurs très puissants voisins, mais même leur culture qui s'était épanouie si longtemps, ne laissa presque aucune trace dans notre histoire, — tellement elle était peu en accord avec tout l'ensemble de notre genre de vie.

Mais plus encore que sur la formation des villes libres, l'organisation du monde antique agissait sur la culture extérieure de l'Église romaine et sur son influence politique au moyen âge. Chacun sait que le pouvoir civil du clergé en Europe était l'héritage direct de l'organisation romaine et que l'administration temporelle des évêques était établie à l'image de l'administration romaine, qui avait partiellement subsisté alors que tout s'était effondré (1).

L'opposition même qui existait entre l'esprit de l'antiquité païenne et le christianisme devait servir à l'affermissement de ce dernier et aux multiples aspects de son développement ; car, se trouvant dans une lutte continuelle avec tout ce qui l'entourait, le christianisme puisait des forces toujours nouvelles dans des succès toujours nouveaux, et, triomphant du paganisme, il s'en assujettissait la culture.

1. Déjà les empereurs romains remirent aux évêques un pouvoir presque illimité sur les villes, et « ce pouvoir », dit Thierry, « ne cessant de croître après la chute de l'Empire Romain, se transforma presque partout en pouvoir féodal ».

De la sorte, le christianisme se présentait sous deux aspects différents selon les deux éléments opposés et antagonistes : sur le reste du monde antique le christianisme agissait comme un principe opposé à ce monde, un principe de renouvellement et de transformation, qui détruit pour construire du neuf ; aux barbares il apparaissait comme un principe de construction et d'organisation, comme une source de culture, d'ordre et d'unité au milieu des bouillonnements du désaccord, de la confusion et de l'ignorance ; et cette double relation du christianisme avec le monde antique et le monde nouveau en faisait le centre des deux, et le foyer de tous les éléments du développement de l'Europe.

Aussi l'Église, dans l'Europe renouvelée, devint-elle non seulement la source de la formation de l'esprit, mais la tête de l'organisation politique. Elle était le premier chaînon de cet ordre féodal qui lia en un seul système tous les différents États de l'Europe ; c'est sur elle que le Saint Empire Romain s'appuya ; elle fut le premier élément de cette chevalerie qui répandit un même code de morale dans un complexe politique cloisonné ; elle fut le lien unique de tous les éléments discordants et de tous les peuples divers ; elle donna un même esprit à toute l'Europe, suscita les croisades, et, source d'unanimité et d'ordre, elle arrêta les incursions des barbares et dressa une barrière contre les invasions musulmanes.

En Russie, la Religion Chrétienne était encore plus pure et plus sainte. Mais l'absence du monde antique fut la cause pour laquelle l'influence de notre Église, aux siècles non civilisés, ne fut ni aussi décisive ni aussi omnipotente que l'influence de l'Église romaine.

Cette dernière, comme centre de l'organisation politique, suscita une seule âme dans des corps différents et créa de la sorte cette puissante cohésion du monde chrétien qui le sauva des invasions des infidèles. Chez nous cette force ne fut ni aussi profonde ni aussi omnipotente, et la Russie, morcelée en apanages sans liens spirituels entre eux, tomba pour plusieurs siècles sous la domination des Tatars, qui l'arrêtèrent pour longtemps dans sa marche vers la culture.

Je pense inutile de démontrer ici que le système du morcellement ne fut pas propre à la Russie, qu'il exista dans toute l'Europe et qu'il se développa particulièrement en France, où malgré cela fut arrêtée la charge impétueuse des Arabes (1).

Mais les petits royaumes, liés entre eux par une douteuse et faible subordination politique, étaient unis de façon plus sensible par les

1. Seulement en Belgique et sur les bords du Rhin on a compté jusqu'à cent vingt-trois grandes terres, possédées par les rois de la seconde race. Augustin THIERRY, *Lettres sur l'Histoire de France*, lettre XII (en français dans le texte).

tiens de la religion et de l'Église. Chacun sait aussi que les enfants des souverains de ces royaumes héritaient à parts égales du domaine de leur père, le morcelant ainsi de plus en plus, et que leur administration intérieure avait en bien des points la même forme que celle de nos Princes à apanages.

De là cependant il ne suit pas que le système féodal et le système d'apanages fussent une seule et même chose comme le soutenaient chez nous plusieurs écrivains ; sans parler d'autres différences, le simple fait que l'organisation féodale dépendait de l'Église, qui servait de base première à tous les droits et à tous les rapports féodaux, montre déjà une telle différence entre les deux systèmes qu'on ne peut pas comprendre comment nombre de nos écrivains ont pu, ne fût-ce qu'un instant, les considérer comme identiques.

Mais d'un autre côté, l'organisation féodale présente tellement d'analogie avec nos apanages qu'il faut nécessairement supposer que le système des apanages est un des éléments du féodalisme (1).

Cet élément auquel tout le reste de la civilisation européenne a échappé, produisit chez nous cette organisation qui eut pour conséquence les Tatars, auxquels nous ne pouvions opposer ni une civilisation déjà mûre, ni la force de l'unanimité.

N'ayant pas une culture suffisante pour nous unir contre eux sur *le plan de l'esprit,* nous ne pouvions nous débarrasser d'eux que par une union *physique*, matérielle, à laquelle nous ne pouvions atteindre qu'au long des siècles.

Il est donc évident que l'invasion des Tatars et leur influence sur notre développement ultérieur ont eu un seul fondement : *l'absence du monde classique*. Car même maintenant, partagez la Russie en autant d'apanages qu'elle en comptait au douzième siècle, et dès demain naîtront pour elle de nouveaux Tatars, sinon en Asie du moins en Europe.

Mais si nous avions hérité des restes du monde classique, alors notre religion aurait eu plus de force politique, nous aurions possédé une plus grande civilisation, une plus grande unanimité, et par conséquent notre propre morcellement n'aurait eu ni un caractère barbare ni des conséquences aussi funestes.

Donc cette absence d'une civilisation où se développe un esprit commun, cette absence de civilisation qui provient de l'absence du monde classique se fait sentir jusqu'à l'époque même de notre libé-

1. Cette analogie est une des preuves les plus convaincantes de l'origine commune des Barbares, qui ont envahi la Russie et des peuples germaniques, qui ont détruit l'Empire Romain. Mais les coutumes identiques de ces barbares devaient se modifier différemment selon la différence des terres où ils se présentaient, et vraisemblablement le même principe qui chez nous a produit le système des apanages, forma en Europe le système de l'organisation féodale.

ration des Tatars. Nous n'avions pas d'autre moyen de nous débarrasser de l'oppression étrangère que l'union et la concentration des forces ; mais comme nos forces étaient avant tout physiques et matérielles, notre union n'était pas tant l'expression d'une unanimité qu'un simple assemblage matériel ; et la concentration des forces était seulement une concentration *physique* que ne tempérait ni n'éclairait la civilisation.

Aussi notre délivrance des Tatars s'opéra lentement et, une fois accomplie, devait pour longtemps immobiliser la Russie dans ce pénible croupissement, dans cet engourdissement de l'activité de l'esprit qui provenait de la trop grande supériorité de la force matérielle sur la force de la civilisation morale.

Cela nous explique beaucoup de choses, et entre autres, montre les causes de l'immensité géographique de la Russie.

Le quinzième siècle fut pour l'Europe le siècle des inventions, des découvertes, des succès intellectuels et politiques. Mais le quinzième siècle avait été préparé par le quatorzième, qui lui-même était la conséquence des siècles précédents, lesquels s'étaient développés sous l'influence des restes du monde antique. Cette influence s'était révélée d'abord grâce à la civilisation et à la puissance de l'Église romaine, mais ensuite lorsque la culture se répandit dans l'existence même du peuple et s'enracina dans une société séculière, alors l'Église cessa d'être l'unique guide de la civilisation ; et l'Europe se retourna directement vers ses ancêtres intellectuels, vers Rome et la Grèce.

Et cette nouvelle tendance qui s'est reconnue elle-même, cette tendance vers le monde classique, ne se révèle pas seulement chez les esprits supérieurs, chez les gens qui se trouvent à la tête de leur peuple, elle ne se révèle pas seulement dans des sciences et des arts qui ne vivaient que des souvenirs renouvelés des Grecs et des Romains ; mais elle se manifeste jusque dans la façon de vivre du peuple des pays cultivés, jusque dans l'organisation de leur vie civile et nationale.

Dès avant la chute de l'Empire Grec, les républiques italiennes s'étaient formées sur le modèle des Anciens ; cependant que l'architecture, la peinture, la sculpture, les sciences et le patriotisme lui-même portaient en Italie la marque profonde d'un idéal unique : *le monde classique*.

C'est ainsi que la nouvelle Europe achevant le cercle a hérité de toute la culture antérieure de l'humanité. C'est ainsi que la culture la plus récente n'est pas un fragment mais un prolongement de la vie intellectuelle du genre humain. C'est ainsi que les États qui ont part à la civilisation européenne ont rassemblé chez eux tous les éléments de la culture universelle, entièrement pénétrée par leur propre caractère national.

Et en Occident, presque en même temps que chez nous, se produisait une cristallisation semblable des forces et des éléments : les petits royaumes s'unissaient pour former de grandes masses, les forces particulières furent concentrées en se subordonnant à une seule force commune.

Mais cette concentration et cette union eurent un caractère tout autre du fait que les forces particulières, les éléments particuliers étaient civilisés, développés, et avaient leur existence propre. Ici comme là s'engagea la lutte pour la nationalité, l'indépendance et l'intégrité ; ici comme là on aspire à la concentration et à l'unité ; — mais là, une culture déjà développée existe, et par suite l'étendard de la lutte, le terme de l'aspiration, c'est toujours une *idée* religieuse ou politique ; ici au lieu d'une idée, ce qui intervient, c'est un *personnage,* un événement particulier, un *imposteur.*

C'est seulement à l'époque où notre histoire nous permit de nous rapprocher de l'Europe, c'est-à-dire à l'époque de Minine et Pojarsky, que commença à se répandre chez nous *la culture au véritable sens de ce mot,* c'est-à-dire non point le développement particulier de notre spécificité, mais la participation à la vie commune du monde cultivé ; car on peut trouver chez nous un développement particulier, spécifique, à la chinoise, avant même l'introduction de la civilisation européenne ; mais ce développement ne pouvait avoir de succès *à l'échelle de l'humanité,* car il lui manquait l'un des éléments indispensables au progrès universel de l'esprit.

Que cette culture européenne ait commencé à s'introduire chez nous bien avant Pierre le Grand, en particulier sous le règne d'Alexis Mikhaïlovitch, mille vestiges, mille traditions qui subsistent le prouvent.

Mais cela mis à part, ce début était si faible, si insignifiant en comparaison de ce que Pierre réalisa, que nous avons coutume, lorsque nous parlons de notre civilisation, d'appeler Pierre le Grand le fondateur de notre vie nouvelle et l'ancêtre de notre développement intellectuel. Car avant lui la culture s'introduisit jusqu'à nous peu à peu et *par à-coups,* du fait qu'à mesure qu'elle apparaissait en Russie elle se défigurait sous l'influence du caractère national qui prédominait chez nous. Mais le renversement opéré par Pierre le Grand ne fut pas tant une évolution qu'une rupture dans notre caractère national, pas tellement un aboutissement qu'une innovation de l'extérieur.

Seulement la culture pouvait-elle venir jusqu'à nous autrement que par une rupture dans notre développement, autrement que sous l'aspect d'une force extérieure, contraire à notre genre de vie antérieur, luttant à la vie à la mort avec notre caractère national, ne devant pas s'accorder avec lui, mais le vaincre, l'asservir à sa domination, le réformer, engendrer du nouveau ?

La réponse à cette question se déduit clairement de ce qui précède ; et si dans notre vie antérieure manquait un des éléments nécessaires de la culture : le monde classique — comment alors aurions-nous pu accéder à la civilisation sans l'emprunter de l'extérieur ? Et une culture empruntée ne devait-elle pas être en lutte avec un caractère national qui lui est étranger ?

La culture de l'humanité, comme la pensée, comme la science, se développe de façon progressive, de façon suivie. Chaque époque de la vie de l'humanité trouve ses représentants parmi les peuples chez lesquels la civilisation fleurit plus pleinement qu'ailleurs. Mais ces peuples ne servent à représenter leur époque qu'aussi longtemps que le caractère dominant de leur culture coïncide avec le caractère dominant de cette époque.

Et lorsque la culture de l'humanité, ayant atteint un certain stade de son développement, va au delà, et par conséquent change son propre caractère, les peuples qui avaient exprimé ce caractère par leur civilisation cessent d'être les représentants de l'histoire universelle. D'autres prennent leur place, des peuples dont la spécificité s'accorde bien mieux avec l'époque qui s'instaure. Ces nouveaux représentants de l'humanité prolongent ce que leurs prédécesseurs ont commencé, ils héritent de tous les fruits de leur civilisation et en tirent les germes d'un nouveau développement. De la sorte, dès l'époque où commencent les tout premiers souvenirs de l'Histoire, nous voyons, dans la vie de l'esprit humain, un enchaînement indissoluble et une marche progressive et continue ; et si par moment la culture semblait comme en train de s'arrêter, de s'endormir, l'homme s'éveillait toujours de ce rêve avec une plus grande vigueur et une plus grande fraîcheur d'esprit, et continuait la vie *d'hier* avec de nouvelles forces.

Voilà d'où vient que la culture de chaque peuple se mesure non pas à la somme de ses connaissances, ni à la délicatesse et à la complexité de cette machine qu'on appelle la *société civile,* mais uniquement à la participation à la culture de toute l'humanité, par la place que ce peuple occupe dans la marche générale du développement humain. Car une culture isolée, séparée à la chinoise, doit aussi être limitée à la chinoise : en elle il n'y a pas de vie, pas de valeur, car elle ne connaît point de progression, ni le succès qui ne s'obtient que par les efforts communs de l'humanité.

Sur quoi donc se fondent ceux qui accusent Pierre le Grand, soutenant qu'il donna une fausse orientation à notre civilisation, en l'empruntant à l'Europe cultivée et non en développant de l'intérieur notre genre de vie ?

Ces accusateurs du grand créateur de la Russie nouvelle depuis quelques temps se sont répandus chez nous plus que jamais ; et nous savons où ils ont puisé leur forme de pensée. Ils nous parlent

d'une culture nationale, originale ; ils ne consentent pas à l'emprunter, ils blâment les nouveautés importées et veulent nous faire retourner à la Russie primitive, à la Russie du bon vieux temps. Mais quoi ? A l'examiner attentivement, cette tendance nationaliste n'est pas autre chose que la répétition mal comprise d'idées étrangères, des idées européennes, empruntées aux Français, aux Allemands et aux Anglais, et appliquées inconsidérément à la Russie.

En réalité, il y a dix ans, la tendance au nationalisme dominait dans les États les plus cultivés de l'Europe : tous se tournèrent vers ce qu'ils avaient de national, de spécifique, mais là-bas cette attitude avait un sens : chez eux culture et nationalité étaient une seule et même chose, car la première s'était développée à partir de la seconde. C'est pourquoi si les Allemands cherchaient purement ce qui est germanique, cela ne s'opposait pas à leur civilisation ; au contraire leur civilisation de cette façon ne faisait que prendre conscience d'elle-même, et gagner plus d'originalité, plus de plénitude et de fermeté.

Mais chez nous, chercher ce qui est national, c'est chercher une réalité non civilisée ; développer ce qui est national aux dépens des nouveautés européennes, c'est bannir la culture ; car, ne possédant pas les éléments suffisants pour développer du dedans une civilisation, où la prendrions-nous sinon en Europe ? Est-ce que la civilisation européenne elle-même n'a pas été la conséquence de la culture du monde antique ? Est-ce qu'elle ne représente pas maintenant la culture universelle ? N'est-elle pas par rapport à la Russie ce que la culture classique fut par rapport à l'Europe ?

En vérité, il y a dans la vie de Pierre le Grand des moments où, s'il avait agi autrement, il eût été plus conséquent avec lui-même, plus conséquent avec la pensée qui l'inspira au cours de toute sa vie. Mais cette pensée, mais le caractère général de son activité, mais la civilisation de la Russie, commencée par lui, — voilà le fondement de sa grandeur et de notre future prospérité ! Car notre prospérité dépend de notre culture et cette culture nous la devons à Pierre le Grand.

C'est pourquoi soyons prudents lorsque nous parlons de la réforme qu'il a opérée. N'oublions pas que le juger à la légère est un acte d'ingratitude et d'ignorance ; n'oublions pas que ceux qui le jugent, bien souvent ne se laissent pas tant entraîner par un système mensonger qu'ils ne cachent sous ce système leur haine intéressée de la culture et de ses conséquences bienfaisantes ; car l'ignorance comme le criminel ne dort pas la nuit et craint le jour.

Catherine II agissait avec ce même esprit dans lequel Pierre le Grand avait travaillé. Elle aussi fit de la culture de la Russie le but de son règne, elle aussi essaya par tous les moyens de nous transmettre la civilisation européenne.

Peut-être ces moyens n'étaient-ils pas toujours les plus adaptés à la situation qui était alors celle de la Russie ; mais ceci mis à part, la civilisation européenne ne commença à se répandre chez nous de façon visible et sensible que sous le règne de Catherine. La raison de cela se trouve, à mon avis, non pas tellement en ce que Catherine trouva en Russie beaucoup de choses déjà préparées, mais dans l'orientation particulière que la culture de l'Europe commença à prendre au milieu du dix-huitième siècle.

Nous avons vu qu'au milieu du dix-huitième siècle la culture en Europe reçut une orientation contraire à l'orientation précédente. Les nouveaux principes et les anciens entrèrent dans une lutte aux épisodes divers mais de signification toujours identique.

Nous avons vu que les sciences, les arts, la vie, la littérature, en un mot toute la sphère du développement intellectuel de l'Europe, les nouveaux succès (1), bien qu'ils fussent la conséquence du développement antérieur, n'en prirent pas moins un caractère opposé à ce développement antérieur et incompatible avec lui, comme le fruit qui est né et a mûri sur l'arbre, mais qui une fois mûr s'en détachera et servira de semence pour un nouvel arbre qui supplante le vieux.

Pour une plus grande clarté nous prendrons encore quelques exemples. Aucun doute, l'invention de la machine à vapeur est une conséquence de la culture européenne, elle est un bienfait pour le genre humain en général et pour les succès futurs de l'industrie. Mais la situation actuelle de l'industrie européenne, situation qui est elle aussi une conséquence de la précédente, s'oppose aux succès de cette invention. Des millions de gens doivent chercher de nouveaux moyens de subsistance, pendant que ces moyens de subsistance sont encore entravés par suite de l'organisation antérieure de l'industrie. Mais la machine à vapeur est encore au début de ses applications ; c'est elle désormais qui sera employée pour des milliers de nouveaux travaux : quelle profonde révolution doit se produire dans l'industrie européenne ! Quelle opposition entre l'ancien ordre de choses et les succès nouveaux de la culture !

Ce qui vient d'être dit pour l'industrie, on peut le dire aussi pour la jurisprudence.

Les lois romaines, nous l'avons vu, furent le fondement de la civilisation et le principe de l'ordre légal. Mais leur intérêt a désormais pris fin, et maintenant elles apparaissent en opposition avec les besoins de l'organisation civile. Cependant, dans beaucoup d'États,

1. Il ne faut pas confondre les véritables succès avec les fictifs, et les innovations chimériques, nocives, avec le développement nécessaire de la culture.

elles ont encore une force vivante et ne peuvent être remplacées autrement que par un code complètement transformé.

L'organisation extérieure de l'Église romaine fut la source première de la civilisation européenne ; mais justement pour cela les formes de cette organisation devaient s'accorder parfaitement à l'époque au cours de laquelle elles avaient surgi. Il est naturel, les temps venant à changer, que ces formes aussi dans certains États n'aient pas répondu aux nouveaux besoins à bien des égards.

De cette situation sont nés les mouvements de réforme qui ont ruiné l'unité de l'Église européenne et qui ont établi dans plusieurs pays une complète incroyance, dont triomphent non sans peine aujourd'hui les succès de la culture profane.

Ainsi la civilisation européenne se présente à nous sous deux aspects : comme la culture de l'Europe avant et après le milieu du dix-huitième siècle.

L'ancienne culture est liée indissolublement à tout le système de son développement progressif, et pour y participer il faut revivre de nouveau toute la vie passée de l'Europe. La nouvelle culture est opposée à l'ancienne et existe de façon autonome. Pour cette raison un peuple qui commence à se civiliser peut l'emprunter d'un coup et l'établir chez lui sans ce qui l'a précédé, l'appliquant directement à son propre genre de vie actuel. Voilà pourquoi en Russie comme en Amérique, la culture a commencé à se répandre de façon notable au dix-huitième siècle seulement et surtout au dix-neuvième.

Ce que nous avons dit est suffisant pour déduire tous les résultats et toutes les données nécessaires pour définir le caractère actuel de notre civilisation et les rapports de celle-ci avec la culture de toute l'humanité. Mais nous laissons aux lecteurs eux-mêmes le soin de faire cette déduction, car si nous avons réussi à exposer nos pensées de façon claire et persuasive, les résultats en sont évidents. Mais si, en lisant cet article, les lecteurs n'ont pas partagé notre opinion, les conséquences mêmes de cette opinion leur paraîtront arbitraires et sans fondement.

Ivan V. KIREIEVSKI

(1832)

CONSCIENCE ET INTENTIONNALITE SELON HUSSERL

Husserl reconnaît volontiers sa dette envers Brentano : sans lui la phénoménologie eût été impossible[1]. Plus volontiers encore souligne-t-il les différences et les oppositions : la « psychologie empirique », par son esprit comme par sa méthode, serait trop esclave des préjugés régnants. Comme il arrive souvent aux initiateurs, Brentano n'aurait point mesuré la portée de sa « géniale découverte » qui réclamait à la fois une nouvelle méthode et un nouvel esprit. Ainsi la phénoménologie devait-elle naître d'une inspiration et d'une dissidence.

L'intentionnalité est au centre de l'œuvre husserlienne : elle en est, comme le maître l'a tant de fois rappelé, le « thème fondamental », facilement reconnaissable sous les méandres d'une pensée analytique à l'extrême et qui s'est toujours refusée aux exposés systématiques. Une synthèse devrait grouper, en fonction de l'Idée qui les anime, les principaux aspects et motifs de la phénoménologie : représentation, signification, structures noético-noématiques, subjectivité constituante et subjectivité transcendentale[2]. Nous nous limiterons dans cette étude au dynamisme de la conscience intentionnelle, et nous chercherons à préciser ce que Husserl entend par analyse intentionnelle.

Rappelons tout d'abord, en nous aidant de la Cinquième

1. Je me permets de renvoyer à l'article : *Conscience et Intentionnalité selon saint Thomas et Brentano,* Archives de Philosophie, Janvier 1956, p. 63-87.

2. Nous avons tenté cette synthèse dans un ouvrage, à paraître prochainement aux éditions Vitte, sous le titre : *Conscience et Intentionnalité.*

Étude logique, les trois sens du mot : *Conscience*, selon Husserl[1].

Conscience (*Bewusstsein*) désigne, en un premier sens, qu'illustrerait assez bien l'œuvre bergsonienne, l'unité, dans la durée concrète du moi empirique, de tous les *contenus d'expérience vécue* (*reelle-phänomenologische Einheit der Icherlebnisses*)[2].

En un second sens, qui se rattache à la tradition du spi-

1. Voici, munies de leurs sigle ou abréviation respectifs, les œuvres de HUSSERL qui nous ont servi pour cette étude :

Logische Untersuchungen (sigle : *L. U.*), 3e et 4e éditions (inchangée), 3 volumes, M. Niemeyer, Halle, 1928.

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, édité par Heidegger, M. Niemeyer, Halle, 1928. Abréviation : *Zeitb.*

Erfahrung und Urteil, Glassen et Goverts, Hamburg, 1948. L'ouvrage a été rédigé par L. LANDGREBE, mais son authenticité husserlienne, quant au fond doctrinal, ne fait point de doute. Sigle : *E. U.*

Formale und Transzendentale Logik, M. Niemeyer, Halle, 1928. Abréviation : *Logik.*

Pour les autres œuvres je me réfère à l'édition *Husserliana* de Louvain. 6 volumes jusqu'ici parus, Nijhoff, Haag, 1950-1954.

I. *Pariser Vortrag* (Sigle : *P.V.*) ; *Cartesianische Meditationen* (Sigle : *C.M.*). 274 p. Prix : fl. 10.

II. *Die Idee der Phänomenologie* (5 leçons importantes qui représentent le premier état de la phénoménologie). 104 p. Prix : fl. 3.90.

III. *Ideen zu einer Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie.* 1. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* 499 p. Prix : fl. 20.

IV. 2. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* 446 p. Prix : fl. 19.

V. 3. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* 170 p. Prix : fl. 6.75.

Pour ces trois ouvrages qui ne sont, dans l'intention tout au moins de l'auteur, que les trois parties d'une même œuvre, je propose l'abréviation suivante : *Ideen,* I, II, III.

VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Abréviation : *Krisis.* 581 p. Prix : fl. 23.50.

2. P. RICŒUR résume assez bien ce premier sens : « Unité d'un même flux du vécu », *Idées directrices pour une Phénoménologie,* Paris, Gallimard, 1950, p. 116, note 2. Sauf avis contraire, c'est cette traduction que j'utilise pour toutes les citations d'*Ideen* I.

Erlebnis est intraduisible en français. *Expérience vécue* ou simplement : *vécu,* est une approximation qui accentue l'objet plus que le sujet. L'essentiel est de bien distinguer, et HUSSERL y insiste dans sa lutte contre le « psychologisme », les contenus proprement vécus des objets auxquels, directement ou indirectement, ils se réfèrent. L'apparition de la chose (*Dingserscheinung*) n'est jamais la chose qui apparaît (*erscheinendes Ding*). L'objet d'une perception extérieure (ou transcendante) n'est jamais *erlebt,* il ne fait point partie du flux du vécu. Cf. *L. U.*, II, p. 351-354.

ritualisme classique et de la psychologie d'introspection, conscience est synonyme de *perception interne* (*innere Wahrnehmung*), perception qui sera dite adéquate si son objet (le vécu) est *actuellement présent* (en toute sa vivacité), inadéquate dans le cas contraire[1].

Conscience désigne enfin un groupe privilégié de « phénomènes » ou, plus exactement, de *contenus* caractérisés par le fait d'être *dirigés-vers*, bref par ce que, depuis Brentano, on est convenu d'appeler : *intentionnalité*[2]. C'est ce troisième sens qui est retenu par Husserl, le seul dont il sera question dans l'analyse intentionnelle. La conscience ainsi définie est, on s'en doute, d'une structure passablement complexe. Nous devrions distinguer l'*objet intentionnel* (ce qui est visé), *la matière intentionnelle* qui n'est point sans rappeler l'objet formel des scolastiques, l'aspect précis sous lequel un objet est visé, la *qualité intentionnelle* ou modalité spécifique qui constitue les grandes formes de la conscience (représentation, jugement, désir, etc...)[3]. *L'essence intentionnelle* (*intentionale Wesen*) de l'acte est l'unité de ses deux moments constitutifs : *matière et qualité*, abstraction faite des nuances de clarté, de vivacité, de plénitude intuitive ou du mode de donnée qui, dans la réalité concrète, différencient, à l'intérieur d'une même espèce, deux actes qui à la rigueur pourraient viser un même objet[4].

Ces indications sommaires peuvent nous suffire comme introduction. L'expression : *conscience de quelque chose* se comprend très bien et pourtant elle est en même temps suprêmement incompréhensible (*hochst unverständliches*)[5]. Il en est ainsi de bien des évidences naturelles qui vont de soi parce qu'on les vit ou qu'on les utilise, sans réflé-

1. *L. U.*, II, p. 354-363.
2. *Ib.*, p. 364-387.
3. *L. U.*, II, p. 400-417.
4. *Ib.*, p. 417-421. Cette *essence intentionnelle* qu'on pourrait encore appeler, pour la distinguer de l'*essence significative* de l'expression, *essence signitive*, est facilement isolable en tous les cas de questions, provisoirement ou définitivement sans réponse, dont nous comprenons le sens, mais sans pouvoir fournir l'intuition correspondante qui les résoudrait. La distinction que HUSSERL établit entre *essence signitive* et *essence cognitive* (*erkenntnismässige Wesen*), cf. *L. U.*, III, p. 95-97, correspond précisément à la distance qui sépare une intentionnalité vide d'une intentionnalité remplie par une intuition.
5. *Ideen* I, par. 87, p. 217.

chir à leur essence où à leurs implications[1]. Ce sont ces implications que nous tâcherons d'élucider.

Si l'on nous passe ce langage prétentieux, à une « statique » de la conscience intentionnelle, nous devrons ajouter une dynamique de l'intentionnalité, comme partie essentielle d'une phénoménologie noétique[2].

1. HUSSERL, on le sait, n'est guère tendre pour le *Selbstverständlich*. La phénoménologie est une tentative, héroïque, pour surmonter toute naïveté. Ce n'est point que HUSSERL condamne toute évidence, vécue et non réfléchie, dans la vie quotidienne comme dans l'activité scientifique. Mais il maintient que la philosophie, si elle ne veut point mentir à son nom, doit se caractériser par le radicalisme de l'originel, cf. *Logik*, p. 209 ; *Ideen* I, par. 153.

2. Je rappelle que la *phénoménologie noétique* s'occupe des vécus strictement intentionnels, par opposition à la *phénoménologie hylétique* dont l'objet propre est « la couche matérielle du vécu » (data de sensation, d'affectivité). Ce vécu matériel est, nous le savons, indirectement intentionnel, en vertu de la « noèse qui l'anime ». Sous le nom de noèse, HUSSERL entend ici tous les actes intentionnels, au sens strict ou au sens large. L'intentionnalité est donc le thème central de la phénoménologie noétique. Ce n'est point le seul. Et de fait, parmi les structures générales de la conscience pure, HUSSERL énumère la réflexion (ou tout au moins la capacité réflexive), la relation des vécus au moi pur, le temps phénoménologique, la saisie unitaire du flux du vécu, *Ideen* I, par. 77-84. Il reste que l'intentionnalité noétique est, pratiquement, non seulement le thème capital, *Ideen* I, par. 84, mais le seul thème développé dans *Ideen* I. La phénoménologie hylétique dont il est question au par. 85 n'est pas abordée pour elle-même. On se contente d'indiquer le sens de la distinction, héritée d'une vieille tradition, entre « matière sensuelle » et « forme intentionnelle », et les problèmes fonctionnels qui s'y rattachent, par. 86. La phénoménologie, en vertu du primat de la « forme », sera en premier lieu une « science des vécus intentionnels », envisagés non en leur valeur de faits, mais dans leur essence. La double réduction qu'elle utilise : *réduction eidétique* et *réduction phénoménologique* ou transcendentale, l'oppose à la fois aux sciences de faits, aux sciences de réalités, naturelles ou humaines, d'une part ; aux sciences eidétiques, de type mathématique ou déductif, d'autre part. La phénoménologie est donc une science des essences intentionnelles du vécu, en ce sens une science eidétique, mais une science purement descriptive, où la déduction ne joue point le rôle principal. Si, de fait tout au moins, elle ne peut prétendre à l'exactitude des sciences mathématiques, son « inexactitude » ne lui enlève rien, au niveau des essences générales : la perception, le souvenir, etc..., de la rigueur et de la clarté d'intuition nécessaires à une authentique science des vécus. Sur tout ceci cf. *Ideen* I, par. 6-7, et surtout par. 63-75.

I

Intentionnalité et "Champ de potentialités"

Le vécu intentionnel que nous visions jusqu'ici prenait habituellement la forme d'un *Cogito* (entendu au sens large de Descartes), c'est-à-dire d'une acte explicite où nous vivons et nous engageons, qui trahit notre occupation *avec*, notre sollicitude *de*, notre intérêt *pour* (sans affecter ces termes d'une résonance axiologique définie). « Quand je perçois, c'est-à-dire quand je m'aperçois, quand je suis tourné vers l'objet, vers le papier par exemple, sur lequel j'écris, je le saisis comme étant ceci ici et maintenant ». Saisir c'est en un sens « extraire ». Tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience. « Tout autour du papier il y a des livres, un crayon, etc... ; eux aussi sont perçus d'une certaine façon, offerts à la perception, situés dans un champ d'intuition. Mais tout le temps que je suis tourné vers le papier, je ne suis tourné nullement dans leur direction pour les saisir pas même à titre secondaire. Ils apparaissent sans être « extraits » ou posés pour eux-mêmes ». Toute perception possède une *aire d'intuitions formant arrière-plan*. « Cet arrière-plan m'est donc présent, il m'est bien donné dans un vécu de conscience qui est bel et bien une « *conscience de* », mais sur le mode de l'implicite. Il suffira d'une « conversion », toujours idéalement possible, pour que l'implicite devienne explicite, que l'*intention* primitive se change en *attention*. Nous pouvons dès lors formuler cette loi éidétique très importante : « Le flux du vécu ne peut jamais être constitué uniquement de pures actualités ». Il est toujours cerné par une aire plus ou moins large de « *possibilités ouvertes* » [1], susceptibles d'actualisation progressive. C'est

1. Ces *possibilités ouvertes* (*offene Möglichkeiten*) sont à distinguer des *possibilités problématiques* (*problematische Möglichkeiten*). Ces dernières sont corrélatives du doute qui, à un moment donné, paralyse la tendance univoque de la perception et la « divise » entre deux hypothèses fondées qui luttent entre elles sans que le motif de l'une par-

ainsi que ce « pommier en fleurs, là devant moi » se détache, et s'intégre en même temps, sur un fond immédiat, le verger, qui à son tour s'encadre dans une « région » et finalement me renvoie à cette totalité implicite du monde, qui est le « sol de toute croyance », « le prédonné universel », « l'horizon de familiarité » dont participe l'inconnu lui-même, la condition de possibilité de toutes mes démarches et de mon action [1].

Cette différenciation dans les modes de présence [2] implique dans la conscience intentionnelle une différenciation correspondante. Nous distinguerons en conséquence — et la distinction vaut pour toutes les formes de vécu intentionnel : perception, souvenir, représentation, appréciation, activité, etc... — un *mode d'actualité* et un *mode d'inactualité*, liés entre eux par une seconde loi phénoménologique, qui exprime leur convertibilité réciproque : *Tout mode*

vienne à éliminer le motif de l'autre. Est-ce un homme que je vois ? Est-ce un mannequin ? La possibilité problématique relève, comme la négation, de la modalité au sens habituel du terme en logique, et s'oppose à la certitude initiale et spontanée de la perception dont elle est une modification. La possibilité ouverte n'implique ni alternative ni conflit. Elle est comme toute actualisation de l'implicite passage de l'indéterminé au déterminé, du potentiel à l'actuel, ou, comme eût dit HUSSERL, de la Dynamis à l'Entéléchie, bref accomplissement et non rupture. Sur tout ceci, cf. *E. U.*, p. 93-112.

1. *E. U.*, p. 23-51. Le monde dont il s'agit et qui est le corrélatif du « *Weltbewusstsein* » ou « conscience de monde » n'est évidemment pas le monde, déjà très intellectualisé, du physicien, mais ce que HUSSERL appellera par la suite *Lebenswelt*, le monde de la vie quotidienne, notre ambiance vitale, le milieu « in quo movemur, vivimus et sumus ». Dans ce monde il y aura du reste plusieurs strates à discerner et que se doit d'élucider, en première approximation, une « ontologie du monde ». Le monde des corps, connaturel à la perception, en constitue le fondement. *E. U.*, p. 49-51.

2. *Ideen* I, par. 34-36. Ces modes de présence ou de proximité phénoménologique (de l'immédiat au proche, et du proche au lointain) ne sont point sans rappeler certaines distinctions familières en psychologie : forme et fond de la *Gestaltpsychologie* ; marginal et focal ; *Blickfeld* et *Blickpunkt*. HUSSERL ne s'est point contenté de les intégrer à sa description du vécu intentionnel. Il les a considérablement élargies par sa conception de la « conscience de monde », sa distinction des divers horizons que nous analyserons plus loin, par sa théorie de l'induction originelle, comme fondement de l'induction au sens classique. *E. U.*, p. 26 sq. L'analyse intentionnelle interfère ici avec certains « motifs » auxquels l'idéalisme nous a habitués.

d'inactualité peut se transformer en actualité et inversement : *Tout mode d'actualité peut se transformer en inactualité*[1]. L'attention est donc le mode de l'actuel ; c'est elle qui caractérise le *Cogito* au sens fort de « conscience de quelque chose », d' « opération d'acte » ; c'est elle encore qui définit le « moi vigilant »[2] et la « conscience vigilante » qui s'intéresse, qui s'engage, qui prend position, bref qui vit librement dans ses actes[3]. Toutefois cette extension du mode attentionnel à tout le mode du vécu, si elle est fondée sur une parenté phénoménologiquement décelable,

1. *Ideen* I, par. 35. On ne confondra pas cette convertibilité de l'actuel en inactuel et de l'inactuel en actuel avec d'autres convertibilités qui expriment également une loi phénoménologique : convertibilité de tout acte non objectivant en acte objectivant, d'acte positionnel en acte non positionnel, ou de tout acte « non théorique » en « acte théorique ». Sur ce dernier point, cf. *Ideen* II, p. 14-17.

2. Le moi ne nous intéresse ici ni comme objet de réflexion ni comme « transcendance dans l'immanence » — à ce titre il relève de la phénoménologie constituante — mais uniquement dans son « *quomodo* », dans le moment de sa vie opérante, cf. *Ideen* I, par. 80. Dans le texte que nous commentons, par. 35 et 92, le moi éveillé et la conscience vigilante s'oppose à la conscience endormie, « brumeuse »,morte (*dumpfes, totes Bewusstbaben*) comme le rayon actif qui éveille celle-ci à la clarté. Il évoque donc à la fois la conscience cartésienne, et, comme HUSSERL le rappelle ailleurs explicitement, cf. *Ideen* II, p. 108, l'*Ich denke* de KANT. Rien n'empêche que s'étende sans fin l'arrière-fond d'obscurité qui entoure le *cogito*. Mais il est essentiel à une telle conscience de pouvoir être convertie en une conscience claire.

3. L'attention est le mode de fonctionnement par excellence du moi pur. Son rapport intime au moi « libre » — au sens très large de l'adjectif — s'exprime par les termes de « rayon », tendance, conversion : *Ichstrahl, Ichtendenz, Ichzuwendung, E.U.*, p. 84. On trouvera dans ce dernier ouvrage, sur la genèse phénoménologique de l'attention et des phénomènes connexes comme l'intérêt, le thème, des analyses qui, aujourd'hui encore, conservent toute leur valeur. Voir en particulier les p. 73-93. Soit un champ de « données passives » qui s'offre à moi comme par hasard. Nous aurons à distinguer comme deux phases dans le processus d'« éveil ». a) Une tendance préalable au *cogito* effectif, qu'on pourrait appeler phase d'imprégnation passive, qu'on peut considérer du côté de l'objet comme un stimulus (*Reiz*) exerçant son attrait sur le sujet, et du côté de celui-ci comme un « être affecté », un être attiré. b) Vient alors comme suite à cette tendance, une conversion du sujet se tournant librement vers ce qui l'attire, et qui transforme la tendance, encore semi-consciente à l'arrière-plan du vécu, en *cogito* actuel, p. 79-83. Cette analyse a le mérite de souligner l'aspect d'activité de l'attention et son aspect préalable de passivité qu'avaient retenu surtout les cartésiens. Qu'on la

n'efface point les distinctions et la diversité des cas. Au sens strict de la psychologie courante, l'attention est une modalité spécifique des actes objectivants : perception, représentation, souvenir, etc... On peut la décrire comme un « saisir », un « observer », un « remarquer » corrélatif d'un objet (*Gegenstand*) et d'un mode d'apparaître (objet primaire, objet secondaire) qui se diversifie selon les niveaux de tension. Au plan des actes non objectivants : volitions, appréciations par exemple, qui sont tous des actes fondés, une connaissance ou une représentation seront indispensables. Mais ce n'est point en elles que le sujet s'engage. Le corrélat intentionnel n'est plus ici une « chose devant moi » (*Gegenstand*) mais une valeur ou une fin à réaliser (*Objekt*). Le sujet est polarisé par cette fin ou cette valeur, il est *dirigé sur* et *tourné vers elles*. « Le mode d'actualité ne porte plus sur la représentation de la chose mais sur son évaluation » ; ou plus exactement et pour faire droit, dans un domaine où l'esprit de finesse s'impose, à la complexité des actes « fondés », il nous faut distinguer entre la *chose* pure et simple (*Sache*) et « *l'objet* (*Objekt*) intentionnel complet », bref une *double* intentio (et un double objet intentionnel). « Quand nous sommes dirigés vers une chose dans un acte d'évaluation, nous diriger vers la chose c'est l'observer, c'est la saisir ; mais nous sommes également dirigés vers la valeur mais ce n'est plus de façon à la saisir... Il se produit ainsi une certaine séparation entre la chose et l'objet intentionnel complet (entre chose et valeur), de même entre observer et avoir-sous-le-regard-de-l'esprit ». Si nous ne pouvons dès lors identifier actualité intentionnelle et attention au sens strict, il n'en reste pas moins que la première a toujours un rapport des plus étroits à la seconde : a) soit au titre générique de présupposé indispensable (saisie d'un objet) ; b) soit au titre particulier d'exigence spécifique (dans le cas

compare avec les analyses analogues des scolastiques sur l'amour et la « causalité de la cause finale » : on ne peut qu'être frappé des ressemblances. Il y a donc une réceptivité du moi qui ne s'oppose pas à son activité, mais qui en est la condition intrinsèque. En ce sens on peut dire avec HUSSERL : La réceptivité est comme « le premier degré de l'activité ». Nous aurons à nous souvenir de cette importante affirmation.

de prises de position par ex. qui requièrent une attention concomitante soutenue) ; c) soit enfin au titre (qui exprime une loi d'essence) d'une convertibilité, toujours possible, d'un acte non objectivant en un acte « d'observation », et, corrélativement, d'un *Objekt* en *Gegenstand*[1].

Le mode d'inactualité nous ouvre de plus amples perspectives sur l'intentionnalité. Par rapport à la nature comme « ponctuelle » de l'attention, l'inactuel bénéficie d'une sorte d'infinité. Les deux modes s'opposent mais dans le sens de la complémentarité. Husserl parle de *dynamis* et *d'entéléchie*. On peut pousser encore plus loin cette réminiscence aristotélicienne. Si l'inactuel est fait pour l'actuel, comme la puissance pour l'acte[2] (à tel point que tout « non actuel » est un « *devant-être-d'une-façon-ou-d'une-autre-réalisé* »), il est aussi vrai d'ajouter : c'est l'actuel qui fait jaillir l'inactuel, comme les zones d'ombre se distribuent autour du point lumineux. Il ne faut point forcer toutefois la référence à Aristote. L'horizon intentionnel, le « champ de potentialités » n'est pas strictement l'équivalent de la « *dynamis* ». Le « nisus » des nomades leibniziennes, l'« *Aufgabe* » qui, dans l'idéalisme de l'école de Marburg, définit l'objet comme

1. Pour tout ceci, cf. *Ideen* I, par. 37 et 92, et *Ideen* II, par. 1-8, par., p. 14-17. La « conversion d'attitude » dont il est question dans ces pages (conversion d'attitude axiologique ou pratique en attitude théorétique, plus généralement d'acte non objectivant en acte objectivant) admet plusieurs degrés, qui correspondraient aux distinctions scolastiques du *spéculativo-pratique*, et du *spéculatif pur*. Si j'écoute une symphonie je puis passer de la perception esthétique immédiate à une « réflexion » sur sa beauté intrinsèque, et finalement à une simple considération du fait perceptible de la chose-symphonie. Toutefois, réflexion évoquant toujours le rapport au sujet, HUSSERL évite habituellement l'expression « *Uebergang in die Reflexion* » pour « *Uebergang in die theoretische Einstellung* ». On pourrait aussi se demander si le passage à l'objectivation est identique à l'attitude « théorétique » ; et si tout acte objectivant est ou implique nécessairement une « saisie » attentionnelle. *E. U.* suggérerait un doute sur ce point.

2. Sur tout ceci, cf. *Ideen* I, par. 84, p. 204-205, et *Cartesianische Meditationen*, par. 81-83 ; *Pariser Vortrag*, p. 18 sq. On peut prévoir ce que signifiera pour HUSSERL l'analyse intentionnelle. J'y reviendrai plus loin. Dès maintenant nous pourrions caractériser l'intentionnalité au sens de Husserl comme une « *intentionnalité en expansion* », par opposition à la conception scolastique qui était surtout, si je ne me trompe, une « *intentionnalité punctiforme* ».

une « tâche infinie » sont sans doute plus près de la pensée de Husserl que la « puissance » ou le « mouvement » du Stagirite[1]. De fait ne nous parle-t-on pas, — à l'occasion, il est vrai, de la perception, mais l'exemple est indéfiniment transposable — de « *protention* qui prend un sens nouveau à chaque phase du processus perceptif » ; *d'attentes,* d'anticipations vides ; d'amorces de plaisir, de souhaits, de jugements « situés à divers degrés d'éloignement ou de proximité du moi » ; voire de possibilités purement « futuribles » : de ce que nous aurions perçu « si nous avions tourné notre regard de ce côté-ci plutôt que de ce côté-là ». Le passé lui-même apparaît comme une possibilité permanente et non platonique de *re-souvenir.* Toutes ces « potentialités subjectives » sont, comme on le voit, nettement orientées. Elles ont un sens immanent. Le côté invisible du dé que je vois, se dessine déjà dans la protention qui le cherche. Ma perception l'anticipe comme « dé », selon une structure de détermination (*Struktur der Bestimmtheit*), voire dans ses « qualités sensibles » les plus générales (couleur, etc...), parfois même selon des détails que l'expérience prochaine démentira. Toute perception engage ainsi tout un horizon de « *pré-connaissances* » qui nous le rendent familier avant même de l'avoir vu. *Pré-connaissances* qui n'ont rien de catégories a priori ou de concepts abstraits, qui procèdent d'une très humble et très passive genèse (association, etc...), et font la richesse de ce « trésor enseveli », de ce savoir habituel (*habituelle Wissen*) que nous utilisons « inconsciemment » dans notre connaissance et maniement des choses. En ce sens la formule de Burloud sur la transformation des formes perçues en formes percevantes nous paraît, même du seul point de vue husserlien, excellente[2].

Cet aperçu peut suffire à préciser les tâches de l'analyse intentionnelle qui, bien évidemment, n'est point une analyse

1. Sur cette affinité entre l'*Aufgabe* de l'école de Marbourg et la conception husserlienne de l'objet intentionnel comme *transzendentaler Leitfaden* il y aurait beaucoup à dire. Ici encore l'analyse phénoménologique a transposé des motifs idéalistes bien connus.

2. Sur tout ceci, cf. *C. M.*, p. 83-85 ; à compléter par *E. U.*, p. 136-146, sur l'*habituelle Wissen* et les divers modes ou degrés d'anticipation, du plus indéterminé (quelque chose, chose étendue) au moins indéterminé (couleur, forme).

des « éléments de la conscience » ou un inventaire de ses « états », mais « un dévoilement des potentialités incluses dans les actualités conscientielles » et, corrélativement, des « implications de l'objet », entendu désormais comme sens objectif et centre de polarisation de toutes les déterminations ultérieures[1]. Il nous faut donc distinguer un *champ de potentialités subjectives* et un *champ de potentialités objectives*.

Nous avons énuméré quelques-unes des « inactualités » subjectives. Nous avons insisté sur leur caractère de « gérondif » : « implicite à réaliser ». Il faut rappeler aussi leur immanence à l'actualité dont elles émanent, l'unité qu'elles forment avec elle dans la synthèse de conscience, leur référence essentielle au sens objectif qu'elles contribuent à déterminer selon diverses dimensions[2].

Il importe tout d'abord de mettre un peu d'ordre dans cette surabondance. La terminologie elle-même dessine déjà une structure temporelle de l'implicite. En un sens, il est vrai, tout l'implicite est sous le signe du futur puisqu'il est « *à-réaliser* ». Mais autre est l'actualisation de ce qui déjà a été, autre l'actualisation de ce qui n'est pas encore. Nous distinguerons donc entre *protention* et *rétention*, sans oublier la « tension » commune au deux cas, mais selon des lignes opposées. La rétention elle-même est loin d'être uniforme. Une mélodie a sa durée propre, définie par les deux notes extrêmes. Je ne la perçois, au sens strict, que si je retiens les notes « passées » pour les intégrer à l'unité d'un même flux sonore. Ces rétentions, ordonnées dans un « continu », sont constitutives de la perception, sans être perception au sens habituel[3]. Le passé est retenu, il est encore en prise

1. *C. M.*, p. 83 sq. Nous y reviendrons ultérieurement.
2. Par ex. dans la seule sphère de l'« *anté-prédicatif* », la perception, nous aurons, au delà de la simple saisie (*Schlichte Erfassung*), une double ligne de détermination : l'une, selon le schème « *substrat-propriété* » (fondement du jugement prédicatif), explicitera les propriétés de la chose perçue (*Explizierende Betrachten* et *explikative Synthesis*) ; l'autre, selon le schème de relation, en dévoilera les rapports spatio-temporels. *E. U.*, p. 112 sq. et 171 sq.
3. HUSSERL en effet distingue dans *Zeitbewusstsein* deux sens de *Wahrnehmung*. *Dans un premier sens*, perception désigne un mode de donnée originaire et de saisie de « l'objet » dans le *nunc* (*Jetz*) de sa

(*Noch-im-Griff-Behalten*), sans être le « thème » d'une mémoire ou d'un re-souvenir (ou l'objet secondaire d'une perception [1]. Mais il pointe déjà dans cette direction, comme si, traversé par une sorte de *nisus* analogue à celui des possibles leibniziens, il se poussait vers la lumière d'une conscience actuelle qui le reconnaîtra. La mélodie a cessé : elle « persévère » dans une rétention qui n'est plus cette fois constitutive mais simplement *consécutive* ; et pourtant, avant de s'enfoncer dans l'*Hintergrund* de la conscience, elle est encore en prise et je puis, par un « rayon de mon attention », l'expliciter pour elle-même.

Voici maintenant un cas moins simple. Au lieu d'un seul, ce sont deux objets sans relation entre eux qui « m'affectent » dans un même présent de conscience ; tandis que je me donne à l'un, l'autre « attend passivement » que je le « prenne » (*protentionale Vorgreifen*) ; si je me tourne

présence immédiate, quels que soient ses degrés d'intensité : perception s'oppose ainsi non seulement au re-souvenir ou à la reproduction dans la « fantaisie », mais également à la « *rétention primaire* » (en laquelle, il est vrai, à chaque instant nouveau elle se convertit) et qui est fondée sur elle : tout passé, même immédiat, est fonction d'un présent, donc d'une perception au sens fort, et conséquemment la rétention, parce que visant le passé immédiat, a une intentionnalité spécifique, différente de l'intentionnalité perceptive polarisée par le *nunc*, par.12-13, p. 26-29. *Dans un second sens,* perception désigne un acte originaire, constitutif de l'objet lui-même dans sa durée, telle qu'elle est donnée au sujet (donc différente de la durée propre à l'objet lui-même considérée en soi) ; et cette durée, telle qu'elle apparaît, comporte évidemment un passé (rétention) et un avenir (protention). Dès lors la rétention doit être dite, par opposition au re-souvenir (ou *rétention secondaire*) et à toute reproduction, *perception dans le sens défini d'un acte originaire : in dem aller Ursprung liegt, der originär konstituiert, so ist die primäre Erinnerung Wahrnehmung, ib.*, p. 34-35.

1. On serait tenté d'identifier *implicite* et *secondaire*. Mais HUSSERL, nous l'avons vu, distingue fort bien l'actuel même secondaire de l'inactuel. L'exemple qu'il donne, *Ideen* II, p. 12, est assez éclairant. Je reçois une bonne nouvelle et je suis tout à la joie. La joie est ici l'actualité primaire, l'intérêt dominant ; la lecture et les actes qui la constituent sont *au service de,* ordonnées « *als Unterlage für den Gemütsakt* » : c'est de l'actuel secondaire ; de même les moyens par rapport à la fin. A la terminologie près, la distinction scolastique : *actu signato, actu exercito* me paraît convenir excellemment à la situation phénoménologique décrite par HUSSERL. Par contre l'implicite de rétention ne saurait être, même *secundario,* un re-souvenir.

vers le second, le premier n'a point pour cela disparu : il est encore en prise, mon « activité » à son égard s'est modifiée ; sans faire de lui pour autant un « objet secondaire » (il n'est point nécessairement lié au premier), il « demeure » sous mon regard, je le tiens du coin de l'œil ; un déplacement d'attention fera de l'implicite un explicite[1], et d'un simple concomitant une valeur thématique[2].

L'implicite de protention est plus aisément décelable ; sans doute parce qu'il est plus facile de regarder devant soi que derrière soi. Mais il n'est ni plus ni moins étendu que la rétention elle-même, étant liés l'un et l'autre par une relation de complémentarité, au présent mobile de l'acte qui se fait en eux et dont l'actualité constitue leur point

1. *E. U.*, p. 116-123. On voit que le « *Noch-Im-Griff-Behalten* » ne coïncide pas avec la « rétention » qui, normalement, se réfère à un passé « constituant » ou à un passé « simplement consécutif », et qui peut prendre la forme d'une permanence « passive » (*rein passive retentionale Behalten*) dans les cas où elle ne contribue plus à la structure effective d'un acte concret (de perception par ex.). Le *Noch-Im-Griff-Behalten* est une activité modifiée, mais une activité réelle, qui implique toutefois cette part inaliénable de passivité, cette « queue de passé » que traîne après soi tout agir et qui affecte l'activité en tant que telle (*Als Passivität in der Aktivität*, par opposition à cette passivité *vor der Aktivität* qui se réduit à la nécessité préalable d'un « champ de donné »). HUSSERL distingue « *impressionales-Im-Griff-Behalten* » et « *nich-impressionales-Im-Griff-Behalten* » suivant que l'objet « en prise » dure encore (dans une permanence inaltérée ou dans un continuum successif), ou qu'il a cessé d'être (à tout le moins dans le champ de conscience).

2. « *Interesse* », *Ichzuwendung, Thematisierung, Aufmerksamkeit* peuvent, sans grand inconvénient, être pris pour synonymes. Ils impliquent tous « *ein Moment des Strebens* » (mais ce Streben n'a rien à voir avec un acte spécifique de volonté, et n'est pas non plus cette passion de savoir qui relève d'une sphère plus haute de l'activité). Au sens strict toutefois l'« *Interesse* » implique une thématisation de l'objet, une conversion de l'objet en thème, une attention « systématique ». « Thema in diesem prägnanten Sinne und Gegenstand der Ichzuwendung fallen nicht immer zusammen ». Occupé par un problème de mathématiques, je suis provisoirement distrait par un bruit dans la rue qui attire mon attention. Il est bien évident que ce bruit, tout en étant objet d'attention, n'est point le thème que je poursuis. Rien n'empêche cependant d'inclure dans le concept large d'intérêt les actes qui thématisent et ceux qui « me tournent vers » sans thématiser. *E. U.*, p. 91-93. Toute explicitation n'est pas nécessairement « thématisante » (elle peut actualiser un implicite en objet secondaire) ; mais elle implique à tout le moins un moment de thématisation. Cf. une variante dans *Ideen* I, par. 122, p. 301-302.

d'origine comme leur centre de référence[1]. Tout vécu intentionnel a donc son horizon de futur. Mais cette « futurition » ne s'étale pas forcément sur le même plan. Dans la sphère de la perception par ex., la saisie simple (*schlichte Erfassung und Betrachtung*), est comme l'intuition globale que détailleront, à des niveaux supérieurs, les actes qui analysent le « substrat » en ses « propriétés intrinsèques » (*Explizierende Betrachtung*) ou qui l'envisagent dans ses relations (*Beziehungserfassung*)[2]. Chacun de ses degrés comporte un implicite approprié. Il est étrange que Husserl ait cru devoir ranger dans cet horizon de futur non seulement tous les modes d'anticipation, mais de très problématiques « futuribles »[3] : ce qui aurait pu être mais de fait ne sera pas. Et pourtant ces possibilités, avant d'être définitivement ensevelies représentaient dans le dynamisme de l'acte ou plus exactement du « sujet en action », un authentique pouvoir et non de platoniques compossibles ; mieux encore une tentation, une amorce bientôt vaincue et dépassée par un intérêt plus fort. Il y a donc lieu de les intégrer au mouvement d'anticipation.

Ces potentialités subjectives ne sont du reste intelligibles que par leur relation aux objectivités qui leur font face et qui composent avec elles une même structure « noéticonoématique ».

Tout objet, disions-nous, est plus que ce qui directement nous apparaît de lui dans un *cogito* explicite. Il est cerné par un double horizon : un *horizon interne*, immanent (*Innenhorizont*) et que nous pourrions définir comme le champ ou la totalité indivise de ses propriétés qui nous sont données déjà dans une vision globale, au titre d'une richesse à exploiter, dont rien encore n'apparaît sous une forme défi-

1. Ce primat du présent sur le futur qui opposa HUSSERL à HEIDEGGER est en rapport étroit avec la doctrine husserlienne de l'*Urdoxa* et du « caractère simple d'être » par opposition aux modalités dérivées (possible, etc...), cf., entre autres, *Ideen* I, par. 103.

2. *E.U.*, p. 114-116.

3. « Hat die Wahrnehmung Horizonte von anderen Möglichkeiten der Wahrnehmung als solchen, die wir haben könnten, wenn wir tätig den Zug der Wahrnehmung anders dirigieren, die Augen etwa, statt so vielmehr anders bewegen, oder wenn wir vorwärts oder zur Seite treten würden usw. », *C.M.*, p. 82.

nie (primaire ou secondaire). Seul émerge un « *sens objectif* » : cet arbre en fleurs par exemple, et c'est autour de lui que vont s'organiser toutes les démarches d'explicitation. Il est à la fois, si l'on nous permet cette réminiscence kantienne qui ne nous semble point trahir l'intention husserlienne, principe constitutif de ses propriétés et principe régulateur qui oriente la recherche et unifie dans une synthèse toujours en mouvement et jamais achevable, la multiplicité des mouvements où elle se concrétise. L'objet va donc devenir *substrat*. Tout progrès dans l'« explication » (au sens antéprédicatif du terme) est en même temps un approfondissement du sujet, le mouvement d'expansion qui détaille les déterminations, loin de les étaler dans une juxtaposition, les intériorise à chaque pas à leur centre de jaillissement. Le centre thématique reste donc le sujet tout au long du « développement » [1].

Mais l'implicite s'étend bien au delà. Tout horizon interne se détache à son tour sur un fond, ouvert à l'infini, qui englobe le premier et qu'on peut appeler *horizon externe*. Ici encore bien des degrés sont possibles qui justifient une hiérarchie de l'implicite. Si l'on n'a point peur des « grands mots » on distinguera : *Vordergrund*, *Mittelgrund*, *Hintergrund* : une multiplicité des plans qui s'appuient de proche en proche et dont le dernier « fonde sans être fondé ». On entrevoit dans cette régression comme une illustration d'un principe métaphysique [2]. Limitons-nous à

1. Le *Noch-Im-Griff-Behalten* s'applique donc au substrat en un sens tout à fait différent de celui que nous envisagions plus haut. Le sujet explicité « vit » dans ses déterminations : il n'est jamais latéral, cf. *E. U.*, p. 130-151. L'explicitation des propriétés n'est pas identique à sa division en parties : le rapport *substrat-propriétés* n'étant pas assimilable, sans plus, au rapport *tout-parties,* bien que le jeu de l'implicite et de l'explicite s'y retrouve sous une forme analogue, cf. *ib.*, p. 160-171.

On aura remarqué que l'horizon interne est immédiatement corrélatif de ce que nous appelions plus haut l'*explizierende Betrachtung*.

2. On retrouve ici sur le plan de la description phénoménologique le vieux motif de l'« *En kai Pan* », qui, en dépit de ses conceptualisations panthéistiques, n'en est pas forcément solidaire. On sait — et il serait utile d'y consacrer toute une étude — la fortune de ce thème dans la pensée contemporaine, et les visages très divers qu'il assume selon les perspectives philosophiques où il est engagé. Je ne puis que mentionner ici LAVELLE et la « Présence totale » ; l'*In-der-Welt-sein* heideggérien ;

la phénoménologie. Cet arbre s'encadre dans la forêt, qui se situe à son tour dans un horizon régional et finalement — car on ne peut régresser à l'infini — le monde apparaît comme l'*Un et le Tout* dont chaque objet est une détermination, comme l'être, mieux comme l'ambiance universelle où il existe, sorte d'espace où s'inscrit la figure de l'éphémère et qui offre à son agir une possibilité permanente de mouvement. Toute existence est ainsi, comme on nous le dit explicitement, *Inexistence* (*Inexistenz*) ou « *être-dans* »[1]. On voit dès lors, et la conséquence est d'une immense portée, que tout être ou plus exactement tout objet est comme habité par un sens de transcendance (*Sinnestranszendenz*) et que toute saisie particulière est nécessairement « inductive », se dépasse vers un-delà[2]. Faut-il en conclure

l'*être-au-monde* de SARTRE et de MERLEAU-PONTY qui s'inspirent également de l'opposition gestaltiste : fond-forme ; l'*Umwelt* de UEXKÜLL ; la distinction schélérienne entre *Welt* et *Umwelt*. Ceux qui s'intéressent à l'ontologie de N. HARTMANN auront remarqué combien sa conception du rapport : essence-existence (*Dasein-Sosein*), est proche de ces conceptions. Qu'on se reporte à *Zur Grundlegung der Ontologie,* 2 Aufl., 1941, de Gruyter, Berlin, p. 133-146 et surtout p. 138-139 que je me permets de citer à titre d'illustration d'une « mens communis » : « Das Dasein des Waldes ist auch ein Sosein der Landschaft, das Dasein der Landschaft ein Sosein der Erde, das Dasein der Erde ein Sosein des Sonnenssystems. Diese Fortsetzung der Reihe stösst auf ein Endglied, die Welt als Ganzes. Und von diesen Ganzen lässt sich nicht mehr sagen dass sein Dasein das Sosein eines Weiteren sei ». A la différence toutefois de la phénoménologie qui se donne le monde dans une présence immédiate, et comme monde de notre expérience, HARTMANN ne semble le découvrir qu'à l'extrême limite d'un processus régressif. La difficulté est précisément de séparer, à l'intérieur de la phénoménologie elle-même, ce qui est description de donné immédiat et superstructure réflexive.

1. *E. U.*, p. 29. « Existenz eines Realen hat sonach nie und nimmer einen anderen Sinn als Inexistenz, als Sein in Universum (Seiendes aus der Welt), im offenen Horizont der Raum-Zeitlichkeit ».

2. Ce sens de transcendance est le fondement même de ce que, dans la sphère du prédicatif et du logique, on appelle couramment *l'induction*. HUSSERL s'est toujours soucié — et il reproche à la logique traditionnelle de ne l'avoir point fait — de fonder le jugement et, plus généralement, les activités supérieures de connaissance sur les « couches inférieures » des données et des synthèses passives qui relèvent du monde de la perception. *E. U.* est une tentative de genèse phénoménologique du jugement, cf. p. 1-66. La transcendance se confond, dans le texte que nous commentons, *ib.*, p. 29-31, avec l'intentionnalité de l'implicite et les anticipations potentielles (*antizipierte Potenzialität*). C'est uniquement dans cette pers-

que tout se résout en relations et que l'univers lui-même n'est qu'un système de relations[1] ? Husserl serait plus prudent, et somme toute, plus traditionnel que certains de ses interprètes. Sa distinction même d'un double horizon nous paraît de ce point de vue fort significative. L'horizon interne est un *monde de déterminations-propriétés*, tout au moins fondamentalement ; l'horizon externe est par excellence le domaine des rapports « entre une pluralité de substrats ». Il ne faut donc point se hâter de convertir en doctrine ontologique une description phénoménologique[2]. L'universelle relativité n'est point incompatible avec une certaine autonomie des relatifs. Certes cette distinction entre propriétés et substrats est assez fluctuante, vu la possibilité permanente de leur « conversion » réciproque. Mais cette relativité a ses limites, et une distinction absolue s'impose. En un sens réservé et tout à fait privilégié le *substrat absolu* c'est l'*Allnatur, l'univers des corps* où s'explicite cette totalité, et qui relativement à lui peuvent être considérés comme ses propriétés et ses « dépendances ». Cela n'empêche point de reconnaître des

pective qu'une recherche sur le fondement de l'induction est possible. Si les choses étaient des atomes au sens strict ou des monades, le problème du passage serait insoluble. Mais peut-être n'est-il insoluble que parce qu'il est mal posé. L'induction n'est pensable que dans le double contexte d'une ouverture de la conscience au tout du monde et d'un enracinement de tout être dans ce monde qui nous est donné « familièrement », dans son unité indivisible, comme le *sol* où s'appuient toutes nos démarches particulières.

1. Je n'ai point à nier certaines affinités de la phénoménologie et de l'idéalisme, et les rapports soulignés par LÉVINAS, cf. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* p. 98, entre l'intentionnalité husserlienne et l'existence (comme être transitif) des phénoménologies plus récentes. Il ne faut point toutefois forcer les passages.

2. HUSSERL nous en avertit explicitement. Le dernier substrat (« Habendes » nicht mehr « Gehabtes ») est totalement étranger à la Métaphysique (*ganz unmetaphysisch*), *Krisis,* par. 66, p. 229 sq.

3. *E. U.*, p. 151-160. Je traduis « *unselbständig* », après RICŒUR, par « dépendant ». C'est un des termes du vocabulaire husserlien dont le sens est à préciser en fonction des analyses logiques relatives au tout et à la partie, cf. *L. U.*, IIIe étude, partic. p. 264 sq., au rapport des parties entre elles et, plus généralement, à la détermination des contenus (*Inhalte*). On peut retenir comme définition provisoire celle donnée à la p. 230 : « Selbständige Inhalte sind da vorhanden wo die Elemente eines Vorstellungskomplexes (Inhaltkomplexes) ihrer Natur nach getrennt vorgestellt werden können ; unselbständige Inhalte da wo dies nicht der Fall ist ». Voir aussi *Ideen* I, par. 15.

« absolus » (absolute Substrate) dans les « objets individuels » de la perception externe, plus concrètement dans les corps de notre expérience quotidienne [1] ; dans les « objectivités fondées » (les corps animés par ex.) dont la « fonction substantive » est manifeste à l'égard de leurs déterminations. L'on pourrait même, dans un sens plus large encore accorder une valeur d'absolu au transcendantal « *Aliquid* » des anciens, le *sujet individuel indéterminé* (*individuelle « dies da », logisch ganz unbestimmtes Etwas*) auquel renvoie, en dernière analyse, toute théorie logique du jugement [2]. Ce qu'il importe de remarquer pour éviter toute confusion avec des doctrines que l'on pourrait croire parentes [3], c'est que l'on se place ici au seul point de vue phénoménologique. Husserl prend soin de nous le rappeler : « les objets en question ne sont substrats que dans la mesure où ils peuvent devenir thèmes d'expérience » [4]. Ceci dit, il reste vrai qu'aucun « étant » n'est isolé ; il fait partie d'un « enchaînement » universel : cette unité concrète s'appelle : le monde. Et c'est elle qui donne à notre expérience cette unité ontologique qui en fait *une expérience*. Nous pouvons dire dès lors non seulement que toute conscience est conscience de quelque chose mais que toute conscience est, à tout le moins : implicitement, *conscience-de-monde* : *Weltbewusstsein*. Il ne sera pas inutile pour préciser le sens de cette expression, de rapprocher le terme, fréquent dans les inédits, de *Umwelt* (qu'on se gardera d'interpréter trop stric-

1. Il faudrait ajouter les objets culturels (instruments, etc...) qui certes présupposent un fondement de « corporéité », mais dont les propriétés « personnelles » renvoient à d'authentiques et originaires substrats, *E. U.*, p. 158.

2. Cf. *E. U.*, p. 160, et *Ideen* I, par. 14-15.

3. Je songe en particulier aux doctrines des néo-hégéliens anglais, BRADLEY en particulier et à sa théorie des relations internes et de la vérité, cf. *Appearance and Reality*, 9 éd., Clarendon Press, Oxford, 1951, ch. 9-10 ; on trouvera un bon exposé in R. KREMER : *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes* anglais, Lamertin, Bruxelles, 1928, p. 39-40 ; 47-55.

4. « Sie sind selbständig in der Weise dass sie als eizelne und mehrheitliche (une allée d'arbres par ex.) schlicht geradhin Erfahrungsthema werden können », *E. U.*, p. 159. Sur le plan logique on parlera également de jugements autonomes bien que, à la rigueur, tout jugement ait un horizon qui l'enchaîne à une série, toujours possible, de jugements ultérieurs p. 253.

tement en fonction de la phénoménologie post-husserlienne et, particulièrement, de l'*In-der-Welt-Sein* heideggérien).

L'*Umwelt* désigne tout d'abord mon entourage, le cercle de les objets familiers : « choses », instruments, objets culturels, valeurs, croyances, même irrationnelles (les spectres par ex.) : en est exclu tout ce qui, tout en faisant partie du monde, est en dehors de mon rayon d'action ou d'occupation.

En ce sens je puis dire, par opposition à une conception naturaliste qui la résorbe dans un réseau de « causalités physiques » : la personne[1] est *sujet de son Umwelt*. Mon entourage c'est le monde en tant qu'il est pour moi (*Welt-für-mich*), par contraste à un monde en soi (*Welt-an-sich*). Et ce monde est en perpétuel devenir puisque relatif à l'expansion progressive de mon agir. Mais je ne suis point seul : j'ai, de quelque façon qu'on l'explique (et cette explication ne nous intéresse pas pour le moment), l'expérience d'autrui. Autrui entre ainsi dans mon horizon familier : l'*Umwelt* se définit dès lors en fonction d'une communauté d'esprits, communauté des personnes qui implique une communauté corrélative des objets, et qui se développe en cercles concentriques de dimension croissante. A la limite, nous avons l'univers des esprits et les mondes culturels qui lui « font face » (*Geistige Welt*). La nature elle-même prend de ce fait une signification spirituelle : elle devient par la médiation de la science et de la technique en particulier soit une tâche communautaire jamais achetée, soit un complexe d'instruments ou de valeurs susceptibles « d'appropriations diverses », selon la perspective de chacun[2].

1. On me permettra de négliger provisoirement les distinctions entre *Reine Ich, Ich-Mensch, Person* (geistige Person), *Ichsubjekt, geistige Subjekt.* Retenons que le sujet spirituel est ici le sujet de l'intentionnalité, plus exactement des actes intentionnels. Je reviendrai sur ces distinctions qui ont leur importance dans *Ideen* II.

2. *Ideen* II, p. 180-211. Plus généralement encore, l'*Objektive Welt* de la *Ve Méditation cartésienne,* p. 135 sq., qui se fonde sur la *primordinale Transzendenz* et l'*immanente Transzendenz* du moi pur, est fonction, on le sait, comme monde intersubjectif, d'une communauté intersubjective des « moi purs » ou monades, dont l'« harmonie » est nécessaire à sa constitution. La terminologie des *Ideen* II, dans les passages que commente notre texte, est un peu capricieuse. On oppose, ce qui est assez

A la conscience isolée de la psychologie traditionnelle il nous faut donc substituer une conscience ouverte sur le monde, au double sens, étroitement lié, d'un monde de choses et d'un monde des hommes : ces deux mondes sont toujours impliqués par la conscience ; même s'ils n'apparaissent pas explicitement ils sont toujours là comme possibilité permanente. Moi-même je ne puis me penser que comme membre de cette unité indivisible, comme englobé dans une « immense présence humaine » qui me déborde, comme enraciné dans un passé qui est celui d'une histoire en marche, partiellement révolue mais inépuisable, et dont l'avenir est mon propre futur [1].

Le *Weltbewusstsein* sous sa forme implicite de *Welthorizont* est plus complexe qu'il ne semblait de prime abord ; sans le dire explicitement Husserl laisse soupçonner une structure de l'implicite qu'il ne semble pas trop difficile de

normal, « *kommunikative Umwelt* » et « *egoistische Umwelt* », p. 193 ; « *Welt der sozialen Sudjektivitäten* » et, corrélativement, « *Welt der sozialen Objektitäten* » ; « *Subjekt und seine Umwelt* » « *Subjektverband und seine Umwelt* ». Mais on oppose aussi à cette *Umwelt* au sens étroit (dont fait partie le sujet lui-même en tant qu'il peut s'objectiver) une *Aussenwelt* étrangère au cercle familier. D'où une distinction supplémentaire entre « *Umwelt im vollen Sinn* und *Umwelt im Sinn vom Aussenwelt* » (celle-ci excluant le « sujet objectivé »), p. 194. Par ailleurs, le monde lui-même devient mon *Umwelt* dans la mesure où il est l'objet thématique d'une intentionalité explicite. « Die Welt ist meine Umwelt d. h. nicht die physikalische Welt sondern die thematische Welt meines und unseren intentionalen Lebens (und dazu das ausserthematisch Bewusste, mit-affizierende und meinen thematischen Setzungen zugängliche, mein thematischer Horizont) », p. 218-219.

1. *Krisis,* p. 254-269. On remarquera les expressions : *Welthorizont, Mitmensch.* « Sehen wir als ein a priori, dass Selbstbewusstsein und Fremdbewusstsein untrennhar ist ; es ist undenkbar und nicht etwa ein blosses Faktum dass ich Mensch wäre in einer Welt ohne dass ich *ein* Mensch wäre. In meinen Wahrnehmungsfeld braucht niemand zu sein, aber Mitmenschen sind notwendig als wirkliche und bekannte und als offener Horizont möglicheweise begegnender », p. 256. Ceci n'est point en contradiction avec les méditations cartésiennes qui se situent au niveau du moi transcendantal et non de l'*Ich-Mensch,* et qui requièrent une justification de l'Autre à partir de l'Ego ; cet autre, rappelons-le, n'est pas « l'homme » mais un moi pur ou monade. L'idéalisme universel de la phénoménologie ne se confond pas, comme on voit, avec un idéalisme subjectif ou psychologique, cf. *Nachwort,* p. 149-155.

dégager : tout d'abord le monde des choses au sens fort[1] ; puis l'horizon familier ou appropriation singulière (et limitée) du monde par le moi ; les mondes interhumains, de la communauté la plus simple à l'univers des esprits. La hiérarchie s'encadre entre deux pôles extrêmes : de la chose et de l'esprit, qui se répondent dans leur universalité respective. Mais le premier en soi n'est pas forcément le premier pour nous. Quel est donc de ces mondes, qui s'imbriquent dans le *Weltbewusstsein*, le plus primitif, le plus primitif non au sens d'une psychologie génétique, mais au sens phénoménologique de fondement[2] de tous les autres ? La réponse ne nous paraît pas douteuse si l'on tient compte de l'ensemble de l'œuvre husserlienne. *C'est le monde des choses qui est fondamental*, celui sur lequel tous les autres s'appuient ; ce que nous confirme le primat de la perception non comme simple intuition donatrice originaire (elle n'est point la seule intuition donatrice)[3], mais comme *forme primordiale de l'intentionnalité*, comme « présence corporelle en personne d'un objet individuel »[4]. Toute autre intuition la présuppose, et a fortiori les « formes supérieures » comme

1. *Ding* (*Dingerfahrung*) ne s'oppose pas seulement à *Wert* comme *Sache*, mais au réel animé (hommes et bêtes) et implique, comme *Ideen* II, le montre amplement, p. 27 sq., les caractères primordiaux *d'extension* et de *matérialité* (matérialité n'est pas davantage synonyme d'extension, cf. *ib*., p. 41).

2. La distinction est d'importance. HUSSERL l'a souvent soulignée, cf. entre autres, *E. U.*, Einleitung, p. 9 sq., 38 sq.

3. L'intuition eidétique est, elle aussi, une intuition donatrice, *Ideen* I, p. 14 sq.

4. Cf. *Ideen* I, par. 39, p. 88-89. On sait que l'individuel comme « *ceci-là* » est une « *catégorie-substrat* » ou la pure unité individuelle qui, par opposition à l'abstrait qui est toujours dépendant, doit être dit concret mais un concret qui ajoute l'« *ineffabile singularitatis* » à « l'essence matérielle concrète ». « *Un-ceci-là* » dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un individu. L'individu est ainsi le proto-objet (*Urgegenstand*) qu'exige la logique pure, *Ideen* I, par. 14-15, p. 34-37 ; cf. *E.U.*, p. 36 sq. La VI[e] étude logique, *L. U.*, III, p. 17 sq., montrera que le *ceci-là* n'est « signifiable » que par référence à la perception, sans que pour autant la perception s'identifie à la signification. L'importance primordiale de la perception est donc corrélative de celle du *ceci-là* comme catégorie logique. Il serait curieux de comparer sur ce point phénoménologie hégélienne et phénoménologie husserlienne. La réduction phénoménologique ne change en rien la situation privilégiée de la perception qui reste ce qu'elle est, mais dans une autre attitude.

le jugement par exemple [1]. L'appréhension d'autrui, tout en étant irréductible à une « induction ou déduction », bref à toute médiation logique, n'en relève pas moins d'une intentionalité immédiate [2]. L'intuition eidétique elle-même, tout en étant originale et originaire dans une sphère déterminée, s'appuie soit à des présentifications soit à des représentations imaginatives (voire des fictions) dont les libres variations renvoient, partiellement tout au moins, à une expérience perceptive [3].

Les caractère d'être et de croyance, l'*Urdoxa* (dont le possible, le vraisemblable, le conjectural, le problématique et les correspondants noétiques : supputation, conjecture, question, doute, sont des modalités dérivées) [4], qui se retrouveront, après la réduction phénoménologique, sous la forme du « quasi » [5], s'imposent à nous tout d'abord dans cette « *thèse originelle du monde* » qui est la perception [6]. Tout nous confirme cette valeur primordiale de l'expérience perceptive et conséquemment du monde des choses. S'il est donc bien vrai que le *Lebenswelt* est le sol universel (*universaler Glaubensboden*) où prennent appui toutes nos démarches

1. Cf., entre autres, *E. U.*, *loc. cit.*

2. *C. M.* parle de fait d'une « Mittelbarkeit der Intentionnalität... und zwar von der jedenfalls beständig Zugrundeliegenden Unterschichte der primordinalen Welt auslaufend », p. 139 sq.

3. Rien n'empêche que l'intuition eidétique, acte original, soit un acte fondé, comme le reconnaissent les II[e] et VI[e] études logiques, II, p. 109 sq.; III, p. 94. Nous avons déjà rappelé le rôle fondamental de « l'imagination » en phénoménologie : aux textes déjà suffisamment explicites de *Ideen* I on peut ajouter les déclarations formelles de *Ideen* III, p. 51-52. Mais l'imagination renvoie à la perception. Plus exactement, le *phantasma* qui n'est pas un simple « *datum* sensuel décoloré » est « l'image *du* datum de sensation correspondant », *Ideen* I, par. 112, p. 271.

4. *Ideen* I, par. 103, p. 256-257. On ne veut point dire que l'*Urdoxa* soit exclusivement de type perceptif mais que la perception en est la forme originelle et comme la première réalisation.

5. *Ideen* I, par. 109, p. 264-266. Le « *quasi* » traduit la « *Neutralitätsmodifikation* ».

6. *Ideen* I, par. 39. « La conscience est entrelacée au monde d'une double manière : de par son incarnation (comme conscience d'homme) et de par la perception comme conscience du monde ». Celle-ci prime manifestement celle-là qui est faite pour elle. La « source ultime » à laquelle s'alimente la thèse générale du monde (dans l'attitude naturelle) est l'expérience sensible « qui me permet de m'attribuer un corps dans ce monde », *ib.*

intentionnelles[1], encore faut-il en défalquer, pour le restituer à sa valeur originelle de fondement absolu, non seulement toutes les superstructures de la science[2], mais aussi tous les « visages » qui humanisent mon entourage immédiat[3]. Si nous distinguons, comme l'analyse nous le prescrit, entre expériences simples et expériences fondées (*schlichten und fundierte Erfahrungen*), nul doute que l'expérience simple et fondamentale est celle de la perception extérieure de la nature, plus exactement des corps dans leurs caractères spatio-temporels. Il nous faut donc conclure que le monde primordial qui nous est donné implicitement dans le *Weltbewusstsein* est le monde des corps ou de la nature[4]. Mais ici une difficulté se présente qui semble remettre en question nos premières affirmations et souligner une apparence de contradiction. D'une part on insiste sur le monde

1. *E.U.*, p. 22 et 38.
2. *Ib.*, p. 38-45.
3. Sont exclus dès lors du monde primitif de l'expérience originelle tous les êtres animés (homme et bêtes), tous les objets culturels, d'art, de technique ou de science, qui sont autant de réminiscences cristallisées d'une présence humaine. Exclue aussi toute objectivité au sens d'intersubjectivité, de validité pour tous et pour chacun, puisque, d'évidence, une telle objectivité nous renvoie à l'homme, tout au moins à une communauté idéale de moi purs. Toutes ces significations sont *fondées*. Et comme la valeur et les fins de l'agir présupposent le caractère primordial de l'être simple — notre action et notre « évaluation » (*Werten*) présupposent nécessairement une présence primordiale de l'être en cette forme par excellence de « *l'être présent* » qu'est la perception, *E.U.*, p. 52-59, et *Ideen* II, p. 17 sq.
4. *E.U.*, *loc. cit.* Noter les expressions : *Welt der Wahrnehmung*, « *die pure universale Natur als passiv vorgegebene Erfahrungsboden* ». Le monde de l'expérience perceptive est donc bien un monde « antéprédicatif », en deçà même du jugement de perception, en deçà de l'expression (*Ausdruck*) ; toutes les expériences ou significations ci-dessus mentionnées renvoient donc comme à leur fondement au monde simple de la perception. HUSSERL, il est vrai, se situe dans une perspective assez spéciale qui est celle d'une genèse phénoménologique du jugement ; mais ce qu'il dit ici vaut également, et pour les mêmes raisons, de toutes les expériences fondées. Cela ne veut point dire — répétons-le — que l'abstraction que nous opérons ainsi sur les divers mondes de la conscience pour en dégager le plus fondamental d'entre eux implique soit une exclusion, soit une séparation de fait, soit une antériorité temporelle, ou bien la possibilité d'une « nature pure ». *Vom all dem ist keine Rede*, p. 57. Supposé même que le premier perçu fût l'autre Moi, cette « *apprésentation* » de l'autre n'en requerrait pas moins comme fondement des « données perceptives ».

« comme prédonné » (*vorgegeben*) au titre d'universel fondement (*universaler Glaubenboden*) à toute expérience (perceptive) d'objets particuliers[1] ; par ailleurs on nous déclare aussi catégoriquement : l'expérience du monde comme *All-Natur* est fondée sur l'expérience préalable des corps particuliers[2]. Et il semble bien qu'il en doive être ainsi s'il est vrai que la perception se définit comme *présence corporelle en présence d'un objet individuel.*

Serions-nous au rouet ? expliquant ou fondant la partie sur le tout et le tout sur la partie. Sortirait-on du cercle par un subtil *distinguo* qui évoquerait le jeu des « causalités réciproques », les « situations dialectiques » ou la diversité des plans, ontologique et phénoménologique ?

Mais tout d'abord il est bien évident que Husserl se place uniquement sur le plan phénoménologique et que, à ce plan là, il ne peut s'agir de causalité proprement dites mais, nous le verrons plus loin, de « *motivation* ». Il y a bien là, en fait, une situation dialectique : c'est une maigre consolation qui ne nous avance guère. Essayons d'y voir clair.

L'essentiel est de bien distinguer l'*acte* et l'*objet*. Au niveau de l'acte, la conscience intentionnelle explicite fonde et motive la conscience intentionnelle implicite ; c'est en ce sens que la perception explicite d'un objet particulier et « fini » fait surgir la perception implicite de l'horizon indéfini. Cette conscience implicite envisagée subjectivement comme possibilité de nouvelles expériences est donc motivée par la première[3]. Rien n'empêche par ailleurs que, *sous un autre rapport*, la conscience implicite, par ce qu'elle a *d'incomplet, d'insuffisant* soit à son tour motivante[4]. Nous avons alors une suite d'actions et de « réactions en chaîne » qui se développent selon un ordre défini : une véritable *concatenatio* de motivations, une authentique durée de conscience, dont l'unité de progression se définit par l'ordre même des

1. *E. U.*, p. 23.
2. *Ib.*, p. 156-157.
3. Die aktuell vollzogenen Erfahrungen motivieren Möglichkeiten für neue Erfahrungen ; die Gegenstände für das Subjekt sind von ihm erfahren als solche die ihr Dasein haben, ihre Seinsordnungen, ihre Abhängigkeiten, denen man nachgehen kann, *Ideen* II, p. 195.
4. « Etwas unvollständig gesehenes bestimmt mich aufzustehen und hinzugehen », *ib.*, p. 217.

« objets » et la structure typique de l'expérience en question[1].

Du côté de l'objet la situation est, de prime abord, plus compliquée. Utilisant une réminiscence fort risquée nous dirions volontiers : l'*objet corpusculaire* (*Einzelkörper*) implique nécessairement une « onde associée » qui est son horizon complémentaire. Cet horizon est bien fondé sur l'objet singulier, en ce sens que son apparition nécessite un donné individuel préalable ; un peu comme l'effet est préalable à l'apparition de la cause, dans la traditionnelle démonstration *a posteriori* et, de ce point de vue, la « fonde » ou encore comme les « propriétés » fondent dans le même sens qu'en nous dévoilant sa cause ou son sujet l'effet et la propriété s'enracinent en eux ; de même, en nous révélant l'horizon où il se situe, l'objet singulier s'enracine en lui. Le rapport de fondement s'inverse et prend une signification nouvelle. L'horizon devient alors *substrat*. Le cadre n'est plus extérieur à l'objet ; la distinction entre *Innenhorizont* et *Aussenhorizont* s'efface : le monde devient l'universel sujet. Mais par le fait même il cesse d'être implicite et devient thème d'expérience (*Erfahrungsthema*)[2].

1. *C. M.*, p. 87-89. *Ideen* II, p. 224-225.

2. Voici le texte d'*E. U.*, p. 156-157, que j'aurais voulu rendre moins énigmatique en m'aidant des explications supplémentaires sur la « motivation » qu'on trouvera in *Ideen* II, p. 220 sq. « Jeder Körper ist in einen einheitlichen Zusammenhang, der, letzlich, und universal gesprochen, der der Welt ist. So hat die universale sinnliche Erfahrung, in universaler Einstimmigkeit vor sich gehend gedacht, eine Seinseinheit, eine Einheit höherer Ordnung ; das Seiende dieser universalen Erfahrung ist die All-Natur, das Universum der Körper. Auch auf dieses Ganze der Welt können wir uns als auf ein Erfahrungsthema richten. Der Endlichkeit der Erfahrung von einzelnen Körpern steht gegenüber die Unendlichkeit der Weltexplikation, in der sich das Sein der Welt auslegt in der Unendlichkeit möglichen Fortgangs der Erfahrung von endlichen Substraten zu immer neuen. Freilich ist die Welt im Sinne der All-Natur nicht substrathaft erfahren in einer schlichten Erfahrung, also nicht sich schlicht auslegend in Substratmomente, in « Eigenschaften » ; sondern die Erfahrung von der All-Natur ist fundiert in der vorangehenden einzelnen Körpererfahrungen. Aber auch sie ist erfahren, auch auf sie konnen wir-schon indem wir einzelne Körper erfahren-uns richten und auch sie explizieren in ihre Sonderheiten, in denen ihr Sein sich zeigt. So sind alle Substraten verbunden ; wenn wir innerhalb der Welt als Universum uns bewegen, ist keines ohne « reale » Beziehung zu anderen und zu allen anderen, mit-

Nous pouvons donc distinguer trois « moments » dans cette dialectique de motivation[1] : a) l'objet singulier ; b) le monde-horizon ; c) le monde-substrat et totalité « organique ». Dans le mouvement d'ascension *a*) nous conduit à *b*) et celui-ci à *c*)[2]. Nous assistons en réalité à une insertion et intériorisation croissante de l'objet par rapport au « tout » : il nous apparaît d'abord comme « étant *in mundo* », puis comme « étant *in et ex mundo* », ce qui correspond aux deux aspects du monde, que Husserl eut tort de ne point suffisamment analyser[3]. Tout se passe comme si

telbar oder unmittelbar ». Il s'agit uniquement de l'univers des corps. HUSSERL n'accepterait point de faire des personnes ou des moi purs des déterminations du monde corporel.

Dans *Logik*, par. 83, p. 181, il est question non d'un univers des corps mais d'une « Rückbeziehung aller Wahrheiten auf eine *Welt von Individuen* (souligné par nous), auf ein reales Universum ».

1. Le rapport de motivation ne vaut pas seulement au plan des actes, ou de la « noèse » mais aussi bien au niveau du « noème » et de « l'objet » comme le montre très bien l'exemple des prémisses et de la conclusion qui manifestent une typique « *Motivationsverknüpfung* », *Ideen* II, p. 221 et 226-228.

2. Par souci de clarté, et au risque de paraître trop scolastique et « husserlien », précisons que dans ce mouvement d'ascension (*in via inventionis* auraient dit les anciens) *a* est motivant sans être motivé ; *b* est à la fois motivé par *a* et motivant pour *c* ; *c* est uniquement motivé. Mais si on lit le processus en sens inverse, le rapport de motivation (*in via judicii*) joue en sens contraire : le monde comme tout est alors fondement pur (non fondé), la raison profonde et ultime qui fait qu'il y a un « horizon » (fondement fondé), et, dans cet horizon, un objet singulier (purement fondé).

3. Ces deux aspects du monde comme horizon et comme substrat correspondent assez bien — dans une autre perspective, évidemment — aux deux aspects de *Choséité* (*Dingtheit*) et de *chose* (*Ding*) que Hegel distinguait dans la substance, cf. *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1949, p. 91 sq., et notre article : *La dialectique de la conscience dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (*Euntes docete,* 1953, p. 323-360, part. p. 331-333). La chose, c'est le milieu inerte dans lequel « baignent » les propriétés qui ne sont rattachées entre elles que par le lien d'extériorité du *et* et du *aussi* (*Auch-Und*). La chose c'est l'unité indivisible et exclusive, dont les propriétés sont les déterminations constituantes, reliées entre elles par un rapport interne de complémentarité. L'application, bien qu'elle n'ait point été prévue par HUSSERL, aux deux aspects d'horizon et de substrat, ne me paraît point trahir, tout en restant une simple analogie, la double signification phénoménologique du monde au sens husserlien.

un même « processus » à double face nous permettait de le « visualiser », selon une double direction ou relation. Le morcelage analytique indispensable ne doit point nous masquer son unité. Nous avons en réalité un passage réciproque de l'objet dans le monde où il *s'implique* et du monde dans l'objet où *il s'explique* (*sich auslegend*) et qu'il fonde au sens le plus fort : c'est un aller qui est en même temps un retour, un *quia* qui se « retourne » en *propter quid*. L'apparence de contradiction est due uniquement à l'équivoque du terme : *fondement*[1].

Il est maintenant possible de préciser le sens ou plutôt les sens que révèle, à l'analyse intentionnelle, l'expression ambiguë : : *être-dans-le-monde* », et celle qui lui est corrélative de « *conscience-de-monde* » (*Weltbewusstsein*)[2].

ÊTRE-DANS-LE-MONDE. Les significations de cette expression, devenue trop familière, peuvent être adéquatement définies en fonction des différents mondes que nous avons distingués et des deux aspects, d'horizon et de substrat, que nous y avons discriminés.

a) L'univers des corps (All-Natur, Universum der Körper).

« Être-dans-le-monde » pour un corps particulier, c'est tout d'abord :

Apparaître sur fond de monde, comme horizon indéfini, qui le « contient », en lequel il s'insère et dont il émerge : émergence et insertion étant les deux faces d'une même et unique « *réalité phénoménologique* » (toute interprétation ontologique du phénomène est donc injustifiée, à tout le moins prématurée). Mais cet horizon n'est point visualisé pour lui-même : il est implicite et non-thématique.

En second lieu c'est apparaître dans un tout organique qui est à la fois système de relations et substrat de toutes les

1. La distinction scolastique du *quia* et du *propter quid* illustre assez bien cette ambivalence du fondement. La « *motivation* » peut s'exercer selon la ligne ascendante qui va du conditionné et de la conclusion à la condition et aux prémisses ou selon la ligne inverse et descendante.

2. Pour distinguer la conscience implicite du monde-horizon de la conscience explicite et thématique du monde-substrat, nous proposerions volontiers les deux expressions : conscience *de* monde, conscience *du* monde.

déterminations[1]. En conséquence le corps particulier, ne pouvant jamais être isolé, s'insère dans un réseau de rapports et se « manifeste », immédiatement ou médiatement (*mittelbar oder unmittelbar*), comme relatif à d'autres, voire à tous les autres corps. De plus il apparaît, plus profondément encore, comme une « propriété » (*Eigenschaft*) d'un substrat singulier, qui revendique le privilège de l'*absolute Substrat* ; comme une partie du Tout absolument indépendant. *Tout et partie* ; *substrat et propriété* ; *système de rapports et relation* : ces trois couples définissent à la fois la « situation » du corps (son *être dans*) et la fonction du monde[2].

b) Le monde comme Umwelt ou entourage de la personne singulière.

Le monde envisagé dans cette nouvelle perspective n'est plus un monde de corps « simples », d'objectivités pures, c'est un espace de jeu, de possibilité qui ne se réduit pas du reste aux seuls objets du souci pratique ; c'est, au sens le plus général, un monde « familier », *le* monde qui m'est

1. Dans le texte cité plus haut HUSSERL mêle ces trois aspects qu'il distingue par ailleurs : *Zusemmenhang, Ganze, Substrat*. Les deux derniers aspects seraient sans doute pour HUSSERL les plus profonds parce que plus « intérieurs ». Le rapport du corps à tous les autres se subordonne au rapport plus profond de la partie au tout et de la détermination au substrat. La relation s'achève en détermination ou propriété.

2. Explicitée sous la forme « prédicative » cette fonction du monde donnera lieu à diverses formes de jugement. En tant que propriétés ou déterminations du monde, les « corps singuliers » pourront être prédiqués sur le mode du « *Ist-Urteil* » selon l'*Urform* : *S est P*. En tant que *parties*, l'attribution au tout prendra la forme du « *Hat-Urteil* » (*S a ou contient P.*), cf. *E. U.*, p. 261-264. Par contre le jugement de relation semble impossible, du moins si on l'entend au sens strict : le tout étant le *sujet absolu* et donc unique, il ne saurait être relatif à un autre sujet. Seuls les corps singuliers, en tant que relatifs à tous les autres, sont susceptibles d'un tel jugement. Je dois dire toutefois que ces applications n'ont point été prévues par HUSSERL, bien qu'elles me semblent parfaitement cohérentes avec les analyses d'*E. U.* Il serait intéressant de comparer sur ce point *E. U.* et la théorie du jugement développée par S. FRANK in « *La connaissance et l'Être* », Paris, Aubier, 1937, part. Ch. v-ix. On n'oubliera pas toutefois que, même dans le cas de *relation externe* (äussere Beziehung) de partie à partie, le Tout reste présent aux parties comme telles, en ce sens fonde leurs rapports, *E. U.*, p. 286-287.

familier, un monde restreint qui porte en lui « l'indice » de ma subjectivité individuelle.

Considéré comme *horizon*, il est, à l'instar même de mon corps qu'il paraît prolonger et qu'il englobe (mobile comme lui et en perpétuelle expansion), cet « implicite virtuel » qui m'accompagne en toutes mes démarches, où je vis et je m'étends, où je puis même me perdre. Comme tel, et parce que marqué du sceau de la personne, il n'a rien de la froide objectivité du monde des corps, il peut être partiellement irréel ou « fictif », il cristallise des attitudes, des évaluations des actions possibles ou passées. Etre au monde signifie donc pour la personne singulière : a) une *situation de fait*, un être-là fondamental qui est mien sens être moi ou de moi ; b) un *conditionnement* de mon agir par le monde des « corps » ; c) un *rapport actif* au monde des corps et ultérieurement à un monde d'objets quels qu'ils soient, corrélatifs (et unifiés par cette corrélation même) à un centre d'initiative qui est le sujet même de l'intentionnalité. Tout ceci sur le mode de l'implicite.

Explicitée thématiquement, cette *Umwelt* m'apparaît-elle sous la forme d'un tout ou d'un substrat ? En passant du corps singulier à la personne singulière la perspective se renverse. La thématisation, loin de transformer le « contenant » en un « *Umgreifende* » qui l'englobe, ou un absolu dont elle serait la détermination, fait émerger la position centrale du sujet personnel. L'horizon accuse son irrémédiable référence qui en fait sinon l'« accident » du moins la « propriété de l'unique ». L'*Umwelt* n'est que « *Welt für mich* », et la personne *Subjekt seiner Umwelt*. Être-dans-le-monde signifie « *avoir le monde comme mien* »[1]. Il est

1. *Ideen* II, p. 183-190. Sur la distinction de l'*être* et de l'*avoir* dans le sujet personnel, cf. *ib.*, p. 211-215. *L'être* se réduit finalement au sujet intentionnel, y compris ses actes et ses « états » ; l'*avoir* (*Die Habe des Ichs*) « als Sein für das Subjekt », intègre le corps propre aussi bien que les propriétés moins immédiates du moi.

Cette conception de l'*Umwelt* n'implique évidemment aucun subjectivisme, mais revendique l'absolue légitimité d'une perspective personnaliste : bien des pages de *Krisis* et des *Ideen* II y insistent à juste titre. Il est vrai que l'*Umwelt* n'est pas spécifique de la personne. On sait que UEXKÜLL en a fait une catégorie essentielle de sa biologie théorétique. Je ne puis que renvoyer à l'ouvrage si neuf par certains côtés où le grand

vrai que dans la perspective centrifuge de l'agir immédiat, on avait l'illusion de se perdre « *dans les choses* ». Mais cet espace, loin de me comprendre, se révèle en dernier ressort, contrairement à l'attitude naturaliste, comme l'espace où s'objectivent mes possibilités. Et son amplitude n'est que la trace ou l'esquisse d'un agir qui définit lui-même un champ d'opération. Les limites que m'imposent la situation ou les résistances des choses, plus généralement le conditionnement qui m'enserre, n'ont de sens que par le sujet intentionnel qui les assume et qui leur impose ses intentions.

c) Le monde des personnes.

Le cas précédent n'est évidemment qu'une abstraction, parfaitement légitime du reste, comme la notion d'*Umwelt* singulier. Il nous faut maintenant restituer l'*Unique* au tissu concret des relations humaines.

Être-au-monde c'est alors pour la personne le fait même de son insertion (et corrélativement de son émergence) dans une ambiance communautaire[1], — in quo vivimus, movemur et sumus — qui est son atmosphère et son appui, en sa profondeur de passé, sa largeur de présent et son ouverture d'avenir. Cet implicite qui l'enveloppe est indivisiblement a) *monde des personnes* (*Subjektverband*) qui peut être lui-même très diversement structuré (famille, amitié, nation, etc...) ; b) *monde ou Umwelt* des objectivités communes (*Welt der sozialen Objektitäten*) : langage, coutumes, culture ; c) *monde interne*, réservé et comme clos sur lui-même et sur ses propres ressortissants, définissant ainsi par sa propre courbure une marge d'au-delà, un fond de présence étrangère sur lequel il se détache et dont il s'exclut.

biologiste en a fait l'application au monde animal : *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1921. Rien n'empêcherait du reste une transposition des notions de *Merkwelt, Wirkungswelt, Umweltdinge, Funktionskreis*. La parenté des expressions chez nos deux auteurs ne trahit pas nécessairement une dépendance. Et la perspective est toute différente.

1. *Communauté, société, lien social* me paraissent synonymes chez HUSSERL qui, s'il ne l'ignore pas, ne tient guère compte de la distinction rendue célèbre par TÖNNIES entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*.

Pas plus que pour l'*Umwelt* singulière, la thématisation de ce monde n'en fait un substrat proprement dit. C'est manifeste pour le complexe des « objectivité sociales »[1], qui relèvent de l'*avoir commun* ; plus encore pour l'*Aussenwelt*, étranger à l'être comme à l'avoir de la communauté. Reste donc le *Subjektverband*, qui est l'être même de la communauté. Mais cet être est difficilement convertible en une hypostase totalitaire. La personne, de par son émergence sur le monde des corps, se refuse, semble-t-il, à une telle « naturalisation ». Il faut donc renoncer à une intégration par mode de parties ou de déterminations. Par ailleurs une juxtaposition n'est point une communauté ; le lien « social » est une forme ou un mode d'être ancré dans l'essence même du sujet. En tenant compte du double aspect d'être et d'avoir, nous pouvons risquer comme explicitation thématique la définition suivante : être-au-monde c'est, pour la personne, l'exigence d'*une forme communautaire de son être et de son avoir*[2].

d) L'univers des esprits.

L'exigence personnaliste dépasse et bouscule parfois les communautés restreintes dont nous avons parlé. S'il est vrai que l'esprit seul peut répondre à l'esprit, il faut bien que sans les supprimer, l'esprit transcende ses limites et affirme sa liberté dans un monde qui ne soit plus un « environnement » mais un *univers*.

1. Les « *soziale Objektitäten* » recouvrent ce que N. HARTMANN appelle, en les distinguant soigneusement « *objektive Geist* » (de sens hégélien) et *objektivierte Geist* » (objets culturels, instruments) par opposition au « *personale Geist* », cf. *Das Problem des geistigen Seins*, 2 Aufl., Gruyter, Berlin, 1947, et notre article : *Le problème de l'être spirituel*, in *Giornale di Metafisica*, 1953, p. 397-438.

2. Cette esquisse n'est évidemment qu'une illustration d'analyse intentionnelle. On devine tous les problèmes de structure et de constitution que posent ces mondes communautaires appelés parfois : *Personalitäten höheren Ordnung* (*C. M.*, 161), *soziale Personalitäten* (*Ideen* II, p. 316) et qui engagent, en particulier, la notion de « *normalité* » (*normale Menschengemeinschaft*, *ib.*, p. 307) comme essentielle à l'authenticité d'une *Umwelt* intersubjective et celle de la « *causalité intersubjective* » (p. 233 sq. et 381).

Ce qui fait face au moi dans ce cas ce n'est plus le cercle étroit des autres « hommes » que lie entre eux un même champ d'efficience et d'intérêt (*Wirkungssphäre, Wirkungsfeld*) [1], c'est, en toute sa latitude indéterminée, l'Autre en tant qu'Autre, l'Alter Ego [2].

Quelle que soit la difficulté — et il n'est point sûr que Husserl en ait donné une solution satisfaisante — des « problèmes de constitution », il est sûr que l'autre est à l'horizon de tout moi, qu'il y a un *Mit-Sein* antéprédicatif qui se révèle, indépendamment de toute médiation logique [3]. L'être-au-monde c'est alors plus profondément que l'insertion en une communauté déterminée, le fait primordial d'un *Nous* et d'un monde nôtre qui, de par son intersubjectivité, est le *monde objectif*.

Explicitement : être-au-monde pour le moi concret, c'est l'exigence de « co-existence » ou d'être-avec-l'autre, dans une *communauté de monades* dont l'harmonie ou l'intersubjectivité est la condition de possibilité (constitutive) d'un monde objectif qui soit le *monde de tous et de chacun*. Les trois aspects de cet être-au-monde : a) l'exigence de *Mitsein* (fondement pur) ; b) la communauté qui en résulte, constitutive d'objectivité ; c) le monde objectif constitué, en dessinent la structure selon un rapport (non réversible) de conditionnement [4].

1. *Ib.*, annexe X, p. 327.

2. Le non-moi, autant que je sache, n'a jamais chez HUSSERL le sens que lui a donné l'idéalisme classique, mais celui, proposé déjà par FEUERBACH, de *alter Ego* (*Nicht-Ich in der Form : anderes Ich, C. M.*, p. 136). Précisons encore que dans la perspective de la 5e méditation catésienne, cf. p. 137-138, cet *alter Ego* est, primordialement, un Moi pur, comme sujet d'intentionnalité, et secondairement un Menschen-Ich (moi personnel et empirique, doué de tel caractère, etc...). Ces distinctions nous occuperont plus tard.

3. Bien qu'une méditation dite « *Appräsentation* » soit nécessaire (*C. M.*, p. 138 sq.) mais qui n'a rien d'un raisonnement par analogie. « *Apperzeption ist kein Schluss, kein Denkakt* », *ib.*, p. 141.

4. Le monde objectif dont il est question n'est point directement le monde du savant ; avant la science et la philosophie *il y a* un monde du moi transcendantal, et à ce monde transcendantal s'appuie le monde intersubjectif de la communauté monadique. Ce monde intersubjectif est en premier lieu : la *nature intersubjective*, qui est à son tour fondement de tous les mondes supérieurs de la culture (*C. M.*, p. 149-156). Mais il

Au terme de cette dialectique ascendante qui nous découvre l'étagement progressif de ces mondes divers, la question se pose de leurs rapports réciproques. Les deux extrêmes de la série : *univers des corps, univers des esprits*, accusent nettement leur rôle fondamental eu égard aux mondes intermédiaires qui en participent. C'est entre ces deux pôles d'intégration que se joue en définitive le problème de hiérarchie. Dans une vision naturaliste (naturalistische Einstellung), c'est l'univers des corps qui se subordonne tous les autres. L'idéalisme husserlien maintient, on s'en doute, le primat du monde spirituel (*Vorrang der geistigen Welt*), le privilège de l'esprit (et du moi pur) qui n'est point de ce monde, et qui, dans un sens qu'il nous faudra préciser, le *constitue*. Mais cette primauté du spirituel n'implique point d'isolement : d'évidence, l'esprit est conditionné par les choses, bien que ce conditionnement ne soit point un rapport de causalité [1].

Esprit et nature sont au contact par la médiation du corps et de l'« âme » qui constituent ainsi, par leur double nature (ou plus exactement par leur double relation), le trait d'union entre les deux extrêmes de la hiérarchie [2]. Et c'est en définitive ce monde de corps et d'esprit qui se profile à l'horizon lorsque nous parlons globalement d'une

importe de souligner la dépendance de ce monde objectif (en ce sens très précis de l'intersubjectif) à l'égard de la communauté harmonique des monades, p. 137-138. Il reste que l'idéalisme husserlien, tout en se refusant à une déduction de l'autre Moi, maintient la possibilité de sa constitution à partir du moi pur et de son monde primordial (*ib.*, p. 134-137). On sait que la phénoménologie postérieure, de SCHELER à SARTRE, interprète différemment la *rencontre* de l'Autre.

1. Sur la différence entre *conditionnement* et *causalité*, cf. *Ideen* II, passim, partic. p. 65 sq. ; 229 sq. et 343 sq. Notre texte se réfère surtout aux p. 281-288.

2. Le corps animé peut être ultérieurement envisagé comme « *chose* » (*Ding*), déterminable « au titre de nature physique » (*als physikalische Natur*). Quand nous parlons d'une double nature du corps propre (*Leib*) — *zweiseitige Realität* — nous faisons abstraction de cette possibilité. Le corps comme trait d'union entre nature et esprit, c'est le corps comme « *système sensitif* » (*aesthesiologische Leib*) et comme organe de motilité volontaire (*der Willensleib*). Et l'âme de même a un « double visage » selon son conditionnement par le corps ou son conditionnement par l'esprit. « Also haben wir zwei Pole : physische Natur und Geist und dazwischen Leib und Seele », *Ideen* II, 284-285.

conscience-de-monde, qui reflète naturellement l'unité de l'être humain. Il n'empêche que cette conscience globale aura, selon les attitudes où elle « vit », un « horizon » immédiat différent. L'attitude perceptive par exemple se développe normalement sur un fond de *monde-de-corps* ; sans en être absent, le monde des personnes y est plutôt récessif. C'est l'inverse qui se produit dans les attitudes qui engagent la et les personnes en des sphères d'activité intersubjective. Une conscience globale de monde est donc susceptible de structurations diverses, en dépit de l'identité « matérielle », « isomérique » dirions-nous, de son contenu d'horizon. Les divers sens de l'être-au-monde définiront en conséquence autant de formes de *Weltbewusstsein.*

Au delà des formes nous distinguerons, plus génériquement, une conscience implicite *de* monde comme horizon et une conscience thématique *du* monde qui convertit cet horizon en objet explicite. L'horizon lui-même, nous l'avons vu, n'est pas forcément identique au monde : tout objet quelqu'il soit a son horizon interne, sa sphère propre de déterminations intrinsèques. Enfin la conscience implicite d'horizon n'est point une conscience indifférenciée ; elle peut revêtir, comme nous le verrons, diverses modalités qui ont leur importance au regard du phénoménologue.

L'analytique de la conscience intentionnelle peut dès lors se résumer dans la distinction de l'implicite et de l'explicite, au plan du vécu comme au plan de l'objet.

Au plan de l'objet, il nous faut distinguer ultérieurement entre objet transcendant et objet immanent, ou, plus exactement, entre *être transcendant* et *être immanent.* L'être immanent c'est l'être même du vécu, en tant qu'il implique par essence (donc eidétiquement) la possibilité d'être saisi par une perception interne, adéquate : conscience de soi, spontanée ou réflexive. L'être transcendant est, par définition, ce qui ne peut être une composante réelle du vécu et, conséquemment, ne peut être atteint par une perception interne adéquate : telle est la « chose » de la perception externe, qui en reste l'exemplification la plus frappante sans en être le seul cas[1]. A tout objet de l'une quelconque de

1. *Ideen,* I., par. 42. La sphère du transcendant, au sens husserlien, comporte bien des « demeures », et l'immanent de même. La caracté-

ces « régions » s'applique la dichotomie de l'implicite et de l'explicite[1], et, dans l'implicite même, celle de l'horizon interne et de l'horizon externe. Nous pourrions formuler cette dernière dichotomie dans les deux lois suivantes :

a) Tout objet est explicable en un système de déterminations dont il est le centre et le substrat : *loi de l'horizon interne*[2].

b) Aucun objet ne se présente isolément : il se détache sur un fond, restreint ou illimité (monde en ses divers sens), avec lequel il est en relation (quelles que soient les formes de ce rapport), et dont il peut apparaître, à la limite, dans le cas des « corps » par exemple, comme une détermination[3] : *loi de l'horizon externe*.

L'application de ces deux lois aux « transcendances » visées par la perception externe est somme toute assez facile : c'est du reste dans le domaine de la perception externe que la *Gestaltpsychologie* elle-même a le plus aisément vérifié l'opposition, désormais classique, de *Grund* et de *Figur*.

En va-t-il de même pour l'être immanent ? Il le semble bien si nos explications précédentes sont justes. Il nous faut toutefois les compléter.

ristique de chacune de ces régions est assez bien décrite par les deux critères auxquels se réfère notre texte. HUSSERL en fait grand usage, en particulier dans sa lutte contre le psychologisme (cf. notre article *Psicologismo,* dans *Enciclopedia cattolica italiana*), qui a été, depuis le premier volume des *L. U.*, une des préoccupations de sa vie. Voir aussi *Idee der Phänomenologie*. 1re leçon et surtout la 2e leçon qui nous présente (p. 35 sq.) l'élaboration la plus poussée de la distinction entre transcendant et immanent au double point de vue ontologique et gnoséologique. Sur les divers sens du terme perception (interne et externe), cf. *L. U.*, III, p. 222-244.

1. L'explicite, nous l'avons fait remarquer plus haut, peut être diversement actuel : à titre primaire ou secondaire, comme intérêt thématique ou non thématique.

2. « Zum Wesen eines jeden Gegenstandes gehört es dass er anschaubar ist in einem weitesten Sinne, d. h. dass er originaliter als er selbet erfassbar ist, und erfassbar als ein Explikables », *E. U.*, p. 299.

3. Bien que la relation, au sens strict, soit un objet d'entendement (*Verstandesgegenständlichkeit*), cf. *E. U.*, p. 298, il y a, au plan de la perception et de l'« expérience réceptive », une compréhension « prélogique » des rapports concrets, longuement décrite par *E. U.*, p. 33-46, et que présupposent, à titre de fondement, les relations explicitées dans la sphère du jugement.

II

Le vécu et l'horizon de temporalité.

Tout d'abord — et Bergson l'avait remarqué depuis longtemps — aucun vécu ne peut être « abstrait » de son contexte. Sans nous engager dans une étude du « temps immanent » ou des structures hautement différenciées des activités logiques et volontaires, on peut dire, sans faire violence aux faits : « la temporalité n'est pas seulement un caractère que possède en général chaque vécu pris séparément, mais une forme nécessaire qui lie des vécus à d'autres vécus ». Il a nécessairement un horizon temporel qui se « déploie sans fin de tous côtés ». Autrement dit, il appartient au moi pur qui est aussi bien le sujet de ce flux »[1]. « Chaque maintenant », chaque « phase impressionnelle » s'adosse à une série continue de « rétentions », rapportées les unes aux autres par une série correspondante d'intentions. Tout vécu s'insère dans un horizon d'intériorité (passé) et de postériorité (futur) ; plus profondément encore, il s'insère non seulement dans « un enchaînement successif » mais dans « le champ total du temps phénoménologique » que l'on peut parcourir selon les trois dimensions de l'*ante*, du *post* et du *nunc* à partir de l'un quelconque des vécus[2].

1. Sur tout ceci, cf. *Ideen* I., p. 198.

2. *Ib.*, p. 199-201. Le « champ total de la temporalité immanente » comme « flux unitaire du vécu qui appartient au moi pur » est, par opposition à la série successive, une totalité de simultanéité, close sur elle-même, comme du reste l'unité du moi qu'elle exprime et dont elle est, si je puis dire, la projection. Le moi est déjà, sur le mode du *maintenant*, tout ce qu'il a été et tout ce qu'il sera. *D'une certaine manière* évidemment. Il le faut bien si l'on ne veut pas réduire le moi pur à une *diaspora* d'éléments ou d'*Erlebnis*. « Chaque maintenant qui affecte un vécu a un horizon de vécus qui ont précisément aussi la forme d'originarité du maintenant : ces vécus en tant que tels forment l'horizon d'originarité du moi pur, son maintenant de conscience total et originaire », *ib.*, p. 200. Cette conception du flux unitaire n'est pas à interpréter comme une inclusion logique de style leibnizien ; on serait plutôt tenté d'en rapprocher la durée bergsonienne. Il reste que la saisie unitaire du flux du vécu pose un grave problème. Cette totalité ne peut, d'évidence, être une

Est-il possible de discriminer ici, aussi nettement que dans le domaine de la perception des « choses », un horizon interne et un horizon externe ? Puisque tous les vécus, quels qu'ils soient, appartiennent à un même flux ; puisque, comme on a soin d'y insister, « aucun vécu ne peut être tenu pour indépendant au sens complet du mot » [1], ne faut-il point conclure que le flux, et le moi dont il est le flux, jouent le rôle de *substrat* et, conséquemment, que les horizons précédemment distingués se réduisent à un « champ de détermination », bref, n'ont qu'une valeur d'horizon interne ?

L'analogie nous permettrait une réponse. Horizon interne et horizon externe — avons-nous vu — ne sont point des « choses » séparées par des cloisons étanches : ils sont, selon les perspectives, susceptibles de conversion réciproque. Le « monde », dans la perception de l'arbre en fleurs, apparaît immédiatement comme l'horizon externe et lointain qui l'enveloppe. Dans un second moment, thématique, cet horizon se révèle comme l'« universel concret » : *Universum der Körper*, dont chaque corps est une détermination et une partie. De même, au plan de l'immanent ou du vécu, le flux unitaire jouera tantôt le rôle d'un horizon externe et lointain par rapport à tel ou tel *Erlebnis* ; tantôt celui d'un substrat dont tous les vécus ne seront que les « moments » ou les parties. On objectera qu'un corps est plus facilement isolable alors que, dans son mode même de présentation, un vécu ne peut pas ne pas être le vécu *d'un moi, d'une série successive, d'une durée globale singulière*. Certes, nous n'entendons point confondre analogie et identité. Et nous ne songeons pas à chosifier la conscience. Mais l'unité n'est point davantage confusion. Un jugement, un raisonnement, une perception sont bel et bien des unités closes sur elles-

totalisation, ou une « donnée ». Elle ne peut-être qu'une idée au sens kantien, idée qui implique, par définition, l'impossibilité de la déterminaton adéquate de son contenu. En quel sens peut-on parler alors d'une « certaine intuition » de ce tout ? « Sous la forme de l'absence de limite dans le développement que présentent les intuitions immanentes qui nous renvoient de par leur propre inachèvement d'arrière-plan en arrière-plan », *ib.*, p. 201. La réponse ne fait qu'ajourner le redoutable problème de la saisie possible d'un infini, cf. *ib.*, p. 351.

1. *Ib.*, p. 202.

mêmes de par l'intention thématique qui les anime : je puis donc les détacher du contexte de passé ou de présent global sur lequel ils émergent. Chacun d'eux se présente alors à la réflexion comme un donné explicable, bref avec un horizon de déterminations internes que j'opposerai conséquemment à l'horizon externe, immédiat ou ultime auquel ils se rattachent[1]. Inversement, je puis les considérer *sous leur aspect générique de durée* et les restituer soit à la série successive où ils s'enchaînent soit au champ total de temporalité dont ils seront les déterminations.

On voit combien sont fluantes ces notions d'horizon interne et d'horizon externe, et comme elles sont solidaires des attitudes diverses de la conscience dans sa visualisation du donné.

III

Actuel et potentiel, attention et thématisation.

Si du champ de potentialité, spatial et temporel[2], nous revenons à l'acte qui « s'y déploie », nous retrouvons l'opposition, déjà mentionnée, de la conscience actuelle et de la conscience non-actuelle. La première peut se définir soit par l'attention au sens strict (fonction de connaissance) soit par l'attention au sens large (être-dirigé-vers). Ainsi avons-nous posé, par souci de brièveté, l'équivalence de l'attentionnel et de l'actuel[3]. Encore faudrait-il se garder d'une conception

1. Cf. *E. U.*, p. 250-255.

2. Sur la symétrie du temps et de l'espace, symétrie qui n'efface point leur irréductibilité, on lira avec intérêt *Zeitb.*, Annexe III, p. 456-458.

3. L'attention au sens « cognitionnel » a été étudiée par HUSSERL du point de vue surtout de sa nature phénoménologique. Sur la différence entre abstraction et attention, habituellement confondues par l'école anglaise, cf. *L. U.*, II, p. 137-166. L'attention n'est pas davantage réservée aux perceptions « sensibles » : elle peut prendre toutes les formes, intuitives ou non, comme elle peut s'étendre à toute catégorie d'objets. Son domaine est dès lors aussi vaste que celui de la conscience intentionnelle. Le problème ultérieur que pose l'attention est celui-ci : est-elle un acte distinct des actes qu'elle privilégie, ou faut-il y voir un simple mode d'accomplissement de ces actes (*Vollzugsmodus*) ?, *ib.*, p. 405-411. Le problème relève d'une théorie générale de l'attention que HUSSERL, préoccupé surtout de

trop « punctiforme » de l'actuel : l'attention ne s'épuise pas sur un objet simple et indivisible : elle se distribue sur un espace de jeu qui comporte des modalités d'éclairage (objet primaire, objet secondaire). Et surtout, les formes intensives qu'elle peut prendre, du simple intérêt (qui peut être une distraction) à la concentration systématique, représentent autant d'attitudes originales que l'analyse intentionnelle se doit de souligner. *Extension* et *intensité* sont les deux « dimensions » de la conscience actuelle : leur solidarité est si étroite que la première (à l'inverse des rapports logiques entre « compréhension » et « extension ») semble être le reflet de la seconde. C'est le cas de la thématisation qui tient une place de choix dans l'œuvre husserlienne.

Toute science a son « champ thématique », un « objet » (au sens « régional », s'il s'agit de sciences particulières) qui est à la fois un *substrat de déterminations*, un *but* et un *principe régulateur*. C'est ainsi que dans la « nature », objet de la physique, je distinguerai l'*idée* (tout idéale) de *nature en soi*, en son être vrai tel qu'il serait déterminé dans une adéquation totale pratiquement irréalisable, et *la nature telle qu'elle se présente en fait*, à travers les réalisations, toujours provisoires, de notre expérience scientifique, comme le sens immanent à notre recherche[1]. Dans un domaine plus restreint, celui de l'explicitation perceptive par exemple ou d'un enchaînement limité d'ordre prédicatif, le *substrat* est le thème ou le *sens objectif*[2] qui sous-tend le devenir intentionnel et lui confère la dignité d'une tâche. L'objet n'est pas seulement une matière ou un

de sa signification phénoménologique, n'a point, que je sache, élaborée, tout au moins dans les écrits jusqu'ici publiés. Cf. *Ideen* I, par. 93, p. 232, note 1.

1. Cf. *Logik*, p. 102-104. Sur le *thematisches Feld*, cf. *ib.*, p. 31, 32, 154.

2. Les deux termes : *Thema*, *Gegenständliche Sinn* semblent équivalents, bien qu'on puisse discerner, selon les textes, telle ou telle nuance. Le thème serait alors, du point de vue subjectif, la tâche à accomplir ; du point de vue objectif, l'objet comme déterminable. Le sens objectif serait le pôle d'identité, le sens unitaire (vécu non encore réfléchi) d'une multiplicité intentionnelle. Le plus urgent est de bien distinguer le sens objectif comme visé et comme unité phénoménologique d'une multiplicité intentionnelle, des « significations » qui sont des propriétés intrinsèques ou des prédicats possibles des choses, tels que les offrent ou les suggèrent les objets culturels. Cf. *E. U.*, p. 318-324.

point lumineux qui s'épuiserait dans un regard : il est le « pôle d'identité » d'une synthèse progressive d'identification, l'unité signifiante d'une « succession orientée ». L'actualité intentionnelle a une épaisseur de durée : elle s'achève dans la possession d'un acquis habituel ; mais cet acquis est un résultat qui résume toute une histoire et qui peut, à son tour, être le point de départ d'une nouvelle série[1]. Ce qui revient à dire : une conscience actuelle ne peut jamais être une conscience close : un thème c'est, en définitive, une tâche infinie. La pensée est un « mouvant » ; et le mouvement lui vient de la conscience implicite ou potentielle qui lui offre, à chacun de ses pas, de nouvelles possibilités. Toute détermination creuse une attente ; toute actualité une promesse : le processus est toujours ouvert, seul le sens du mouvement est relativement défini[2]. Mais cet horizon se présente selon les cas sous des modalités différentes. Supposons — et l'exemple vaudrait tout aussi bien de l'explication perceptive — que j'interrompe au deuxième ou au troisième prédicat une série, intentionnellement limitée, de jugements. Cette interruption fait-elle disparaître toute conscience ultérieure d'horizon ? Impossible. Toute limite appelle nécessairement un au delà. L'horizon est donc toujours là. Mais comment ? Ce peut être sous la forme toute passive d'un « espace vide » qui me laisse indifférent. Il se pourrait toutefois que, sans m'engager dans une suite que j'ai préalablement exclue, je vise encore explicitement cet horizon, j'en prenne nettement conscience comme champ possible de déterminations, bref que je le thématise comme possibilité indéfinie et que je le saisisse « globalement ». C'est ce que nous faisons tous lorsque nous suppléons par un prudent *et caetera* (*und so weiter*) à une énumération qui ne se veut point exhaustive. Tout *et caetera* est une conscience d'infini[3].

1. Sur l'acquis qui, dans la science, prend la forme d'une « possession intersubjective », valable, provisoirement tout au moins, pour tous et pour chacun, cf. *Logik*, p. 104.105, *C. M.*, p. 100 sq, *E. U.*, p. 136 sq. On distinguera soigneusement *actuel*, *habituel* et *potentiel*.
2. *E. U.*, p. 258.
3. *Ib.*, p. 258-259. Ceci ne veut point dire que l'objet possède actuellement une infinité de propriétés ou qu'il puisse donner lieu à une infinité de déterminations, mais bien qu'il implique un horizon indéterminé de

Ces explications nous permettent de préciser la distinction et les rapports des deux consciences. La conscience actuelle est une conscience explicite et « attentionnelle » d'un objet (primaire ou secondaire), ou encore d'un horizon thématique global, susceptible de détermination.

La conscience potentielle, en sa double forme de rétention et de protention, est la conscience non thématique d'un horizon, soit sous la forme d'une rétention ou d'une attente purement passive [1], soit sous la forme d'une « amorce d'acte » [2] qui prépare un « engagement du moi ». Les deux consciences sont liées par un rapport réciproque de motivation, ainsi que par une relation « téléologique » de remplissement (*Erfüllung*). La conscience potentielle ou implicite est une conscience vide (bien que non totalement indéterminée) [3] qui s'achève en conscience explicite. Toutes deux s'étendent à toutes les sphères de l'intentionnel et à ses modalités fondamentales [4].

Il s'ensuit que la notion courante d'*acte* a besoin d'une sérieuse révision. En dépit du paradoxe verbal il nous faut distinguer les *actes opérés* (*vollzogene Akte*) qui relèvent

déterminations ou, comme le dit HUSSERL, qu'il traîne après lui « une queue d'et caetera » (*Schwanz des Und so weiter*). Dans *Logik*, par. 74, p. 167, HUSSERL regrette que cette forme fondamentale d'idéalité n'ait jamais été étudiée par les logiciens. Cf. *Ideen* I, par. 149-150, où l'on trouvera une analyse admirable de l'idée de chose.

1. *E. U.*, p. 122 et 257.

2. Au sens strict toutefois la conscience implicite devrait être réservée aux amorces d'actes (*Aktregungen*), cf. *Ideen* I, par. 84, p. 204-205. L'intentionnalité purement passive n'est mentionnée que par *E. U.*

3. Il s'agit bien entendu d'un vide relatif. Il est évident que l'arbre comme champ de « perceptions potentielles » m'est déjà donné : en ce sens les « modalités inactuelles » ont elles aussi leur évidence, cf. *Logik*, p. 247-249. Il reste que toute conscience actuelle est une conscience mixte du fait de la conscience implicite qu'elle traîne après elle. Par ailleurs, la conscience implicite elle-même n'est jamais pure indétermination : l'anticipation a toujours un *sens d'anticipation* : l'horizon est toujours « *ein Horizont typischer Vorbekanntheit* », cf. *E. U.*, p. 144 sq., et 172.

4. Ces modalités fondamentales sont décrites dans *Ideen* I, par. 97-127, qui traitent des structures noético-noématiques. Deux d'entre elles : la modalité positionnelle et la modification de neutralité ont une particulière importance en phénoménologie husserlienne. Sur la transposition de l'implicite et de l'explicite aux modalités non-positionnelles, cf. *Ideen*, par 114, p. 276-280.

tous de la conscience actuelle, et les *actes non opérés* (*nicht-vollzogene Akte*) qui peuvent ultérieurement se diviser en actes évanouissants (*ausser Vollzug geratene*) et en amorces d'actes (*Aktregungen*)[1] : deux espèces d'un même genre, la conscience potentielle. « Ces amorces d'acte, remarque Husserl, sont vécues avec toutes leurs intentionnalités mais le moi n'y vit pas en tant que sujet opérant. Ainsi le concept d'acte s'élargit [...]. Les actes opérés et, pour employer une expression meilleure à certains égards, les opérations d'actes constituent les « prises de position » (*Stellungnahmen*) au sens le plus large du mot »[2].

1. Ces actes évanouissants dont parle *Ideen* I, par. 115, p. 281, nous sont ainsi décrits quelques lignes plus haut : « Le vécu intentionnel explicite est un « je pense » opéré — « je pense » au sens du cogito cartésien —. Or ce même « je pense » peut aussi se transformer, à la faveur d'un déplacement d'attention, en un « je pense » « non opéré ». Le vécu d'une perception opérée, d'un jugement, d'un sentiment, d'un vouloir opérés ne s'évanouit pas quand l'attention se tourne exclusivement vers un autre vécu [...]. Le cogito antérieur « s'éteint », sombre dans l'obscurité ; il conserve pourtant toujours une existence de vécu, quoique déjà modifiée ».

2. Au sens strict les prises de position sont des actes fondés, tels la haine, l'affirmation, la négation. Sur tout ceci, cf. *Ideen* I, *loc. cit.*, à compléter par l'Annexe XXI, p. 408-409.

Le tableau suivant, que nous réduisons à l'essentiel, résumerait assez bien, nous semble-t-il, les divers moments et aspects de l'analyse intentionnelle, dégagés jusqu'ici :

- I. DU COTE DE L'OBJET
  - **1) L'objet au sens ponctuel.**
    - a) *primaire*
    - b) *secondaire*
  - **2) L'horizon.**
    - a) *interne*
    - b) *externe*
      - immédiat
      - médiat
      - lointain
      - ou ultime : monde
- II. DU COTE DE L'ACTE OU DE LA CONSCIENCE
  - **1) Acte opéré, actuel, conscience actuelle ou attentionnelle**
    - a) *Thématique*
      - primaire
      - secondaire
    - b) *Non thématique*, bien qu'explicite.
  - **2) Acte non opéré, potentiel, conscience potentielle**
    - a) purement passif (attente)
    - b) évanouissant
    - c) amorce d'acte

Cette notion élargie de l'acte restitue à la conscience son dynamisme propre, trop oublié par les « analyses réelles » de l'associationnisme classique en quête des « éléments » plus que des « mouvements ». Brentano lui-même, en dépit de sa grande découverte, est resté en deçà de la phénoménologie qu'il avait rendue possible. Il ne suffit pas en effet de définir et de classer les phénomènes psychiques. L'intentionnalité, pour être fructueuse, doit se transformer en une méthode d'analyse des « implications intentionnelles » et des horizons d'intentionnalité. Ces implications, si nous les suivions jusqu'au bout nous dévoileraient les genèses constitutives qui s'originent aux intentionnalités radicales du moi transcendental. La logique elle-même, quand on l'interroge en ses ultimes fondements, nous renvoie des universels aux individus et ceux-ci à un « univers de l'être » (*Seinsuniversum*) sur lequel ils se détachent et dont ils sont les parties. La philosophie, comme élucidation radicale de l'être et comme philosophie première, ne peut être qu'un retour aux sources, je veux dire aux actes constituants qui donnent un « sens » à l'être et au monde. La phénoménologie, par le radicalisme de ses problèmes, nous donne accès à cet originel, à ces intentionnalités primitives qui nous dévoilent l'historicité du « tout fait », la vocation et le cheminement de la pensée[1].

1. Sur tout ceci, cf. *Logik*, II section, ch. 4 et 7. On remarquera la signification d'a priori universel et *synthétique* que revêt le monde par opposition au vide formel de l'*Etwas überhaupt* », dont il était déjà question dans la thèse de jeunesse *Philosophie der Arithmetik*, Halle, 1891, p. 84-86. Toute logique débouche sur une ontologie qui ne peut, en définitive, se fonder que sur une phénoménologie transcendentale, constitutive du monde et de toute objectivité. *E. U.* étudiera cette genèse phénoménologique dans les rapports du jugement et de l'expérience. C'est, de part et d'autre, la même méthode d'analyse des « implications intentionnelles ».

Stanislas BRETON C. P.

professeur à l'Université pontificale
de propaganda Fide.

PROBABILITÉ ET RÉALITÉ

« Si on demande à un scientifique, dit Rudolf Carnap [1], ce que signifie le mot probabilité, on se trouve dans une situation curieuse. Pratiquement tout le monde vous répond que, en science, le mot probabilité n'a qu'un sens, mais lorsqu'on demande de le préciser, on reçoit des réponses très variables. »

On discute depuis longtemps sur la signification et les fondements du calcul des probabilités, et depuis quelques années ces discussions sont devenues d'autant plus intéressantes que la physique des quanta emploie les probabilités, et qu'une importante école scientifique — l'école « probabiliste » — interprète cette physique en donnant à la notion de probabilité une valeur nouvelle.

A la vérité, si on discute depuis longtemps, on a calculé bien avant : depuis Pascal et même depuis Galilée. Ici comme dans beaucoup de problèmes, les hommes ont prouvé le mouvement en marchant, avant de savoir au juste ce qu'était le mouvement. Aussi convient-il, pour éclairer la présente question, de considérer le calcul des probabilités — qui existe, et qui a fait ses preuves — tel qu'il est en lui-même, avec les particularités qu'il présente, et aussi de voir à quels objets et dans quelles conditions on l'applique, légitimement ou non.



Le calcul des probabilités est né de la pratique, comme tout calcul, mais il en est resté toujours très proche — à la différence de bien d'autres chapitres des mathématiques —, et les ouvrages qui en traitent sont remplis d'exemples et de problèmes concrets, en commençant par les jeux de dés, de

1. Qu'est-ce que la probabilité ? *Atomes*, Paris, fév. 1954, p. 48.

cartes, de roulette, les urnes contenant des boules etc... et en continuant par les problèmes de la théorie cinétique des gaz, ceux des statistiques des compagnies d'assurance, et la théorie des erreurs d'observation. Somme toute, il s'agit toujours de *probabilité de quelque chose.*

Et cependant, si on considère cette discipline mathématique dans sa rigueur, on la voit fermée sur elle-même. Elle permet de calculer « certaines probabilités, à partir de probabilités supposées connues. » Mais comment « connaître » les probabilités de départ, et quel intérêt aura la « connaissance » des probabilités calculées ?

Henri Poincaré disait à ce sujet[1] : « La probabilité a-t-elle été définie ? Peut-elle même être définie ? Et si elle ne peut l'être, comment ose-t-on en raisonner ? La définition, dira-t-on, est bien simple : la probabilité d'un événement est le rapport des cas favorables à cet événement, au nombre total de cas possibles. Un exemple va faire comprendre combien cette définition est incomplète : je jette deux dés : quelle est la probabilité pour que l'un des deux dés au moins amène un six ? Chaque dé peut amener six points différents : le nombre des cas possibles est $6 \times 6 = 36$; le nombre des cas favorables est 11 ; la probabilité est 11/36.

« C'est la solution correcte. Mais ne pourrais-je pas dire tout aussi bien : les points amenés par les deux dés peuvent former $6 \times 7/2$, soit 21 combinaisons différentes ? Parmi ces combinaisons, 6 sont favorables ; la probabilité est 6/21.

« Pourquoi la première manière d'énumérer les cas possibles est-elle plus légitime que la seconde ? En tous cas, ce n'est pas notre définition qui nous l'apprend. On est donc conduit à compléter cette définition en disant : « ...au nombre des cas possibles, pourvu que ces cas soient également probables ». Nous voilà donc réduits à définir le probable par le probable ».

Evidemment, poursuit le grand mathématicien, on peut s'en tirer en disant qu'on fait, au départ, une « convention », seulement « dès que nous voudrons faire la moindre application, il faudra démontrer que cette convention était légitime, et nous nous retrouverons en face de la difficulté que nous avons cru éluder ».

1. *La science et l'hypothèse,* Paris, s. d. ; p. 224.

Dirons-nous qu'il s'agit de données et de résultats *approximatifs* ? Cela semble vrai dans la plupart des cas. Et cependant la notion d'approximation, telle qu'on la conçoit et l'applique dans les sciences en général, doit ici être profondément modifiée[1].

Cette notion, en effet, est essentiellement liée à celle de *limitation des erreurs* : dire qu'une grandeur physique (telle qu'une longueur, une surface, ou une masse) est représentée par un nombre avec une approximation de 1/10.000, ou « à un dix-millième près » c'est dire qu'*on est sûr* qu'elle diffère de ce nombre d'une quantité (une *erreur*) assez petite, et certainement inférieure à un dix-millième. Cette certitude n'existe pas et *ne peut pas exister* dans le calcul des probabilités.

En effet, quelle que soit la grandeur recherchée comme résultat dans un problème traité par ce genre de calcul, on ne pourra jamais affirmer que la valeur trouvée sera exacte à une certaine limite (par exemple, à un dix-millième) près : et même, la théorie des « écarts » permet de trouver le nombre de *chances* pour que l'erreur dépasse cette limite ; ce nombre n'est jamais nul.

Il est parfois très petit. Aussi peut-on se demander si ces *chances* se réaliseront jamais ; mais là-dessus le calcul des probabilités ne peut pas donner de réponse certaine, car tout s'y exprime en nombres de chances, c'est-à-dire en probabilités, et en toute rigueur on ne sera jamais *sûr* de rien.

Il résulte de là qu'on ne peut, en calcul des probabilités, définir des « limites » comme dans le calcul infinitésimal, et l'expression « tendre vers » ne peut avoir sa signification mathématique courante. Si certains auteurs écrivent : « Le rapport entre le nombre des cas favorables et le nombre total des épreuves tend vers une limite lorsque ce dernier augmente, et cette limite est la probabilité », cette rédaction est impropre car on ne peut pas affirmer que la différence

1. Cf. A. METZ « Les applications du calcul des probabilités et la pratique », *Actes du Congrès de philosophie de Bordeaux* (1950), p. 117, Paris, 1951. Pour plus de précisions concernant les caractères des « lois probabilitaires », voir l'étude approfondie de L. FÉRAUD : Le raisonnement fondé sur les probabilités, *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1948, p. 113.

entre ce rapport et la probabilité sera, à un moment quelconque, plus petite qu'une quantité donnée On peut même toujours calculer le nombre de chances pour que cette différence soit plus grande. Ce nombre de chances diminue lorsque le nombre d'épreuves augmente, mais c'est tout ce qu'on peut dire. Et c'est encore un « nombre de chances », donc une probabilité.

Il y a là une source de malentendus et d'erreurs courantes, dont la plus répandue est sans doute l'attente des « compensations » : si nous considérons un grand nombre de parties de pile ou face (ou de roulette en supposant supprimé le « zéro » qui est à la base du bénéfice du banquier) les gains ou les pertes d'un joueur qui miserait toujours de la même façon finiraient-ils par s'équilibrer ? Les inventeurs de martingales y comptent généralement. En réalité la réponse est celle-ci : le rétablissement de l'équilibre est « probable », mais il peut demander un temps extrêmement long ; et d'autre part, de très gros gains ou de très grosses pertes ont également des probabilités de se produire ; on peut les calculer, et elles sont loin d'être négligeables si le jeu dure longtemps. Il est donc très possible que le joueur, quelle que soit sa fortune, soit complètement ruiné bien avant le « rétablissement » attendu[1].

Concluons : *En vertu de sa constitution propre, le calcul des probabilités ne sort jamais de lui-même et ne fournit jamais de certitudes. Il n'atteint des grandeurs quelconques que d'une manière approchée, cette approximation ne pouvant elle-même pas être limitée avec précision.*



Tout calcul de ce genre est-il donc inutile ? Non, car ici intervient un principe extrêmement important, que certains ont appelé « lemme de Cournot », d'autres « principe d'Alembert », et qui paraît avoir été pressenti et même appliqué, sinon énoncé de façon précise, par des auteurs plus anciens. Emile Borel, qui l'appelait « la loi unique du hasard », l'a

1. Voir à ce sujet M. BOLL, *Les certitudes du hasard,* Paris, 1941, p. 79 et surtout la célèbre discussion avec Le Dantec dans E. BOREL, *Le hasard,* Paris, 1914, p. 38 et suivantes.

particulièrement mis en valeur dans ses ouvrages[1]. « Une probabilité suffisamment petite, dit-il, peut être regardée comme pratiquement équivalente à la certitude que le phénomène est impossible ». En effet, si un événement a une probabilité 1/n de se produire lorsqu'on fait une expérience, il suffit de la répéter n fois, ou un nombre approchant, pour qu'il soit assez probable que l'événement se produira au moins une fois. Mais « si n est très grand, il est inconcevable qu'une expérience puisse être répétée n fois ».

Ainsi dans un mélange gazeux le brassage des molécules amène l'homogénéité pratique du mélange. Il peut se produire localement quelques petits écarts, mais pour donner une idée de ceux-ci M. Borel nous offre la comparaison du « miracle des singes dactylographes »[2].

« Concevons, dit-il, qu'on ait dressé un million de singes à frapper au hasard sur les touches d'une machine à écrire et que, sous la surveillance de contremaîtres illettrés, ces singes dactylographes travaillent avec ardeur dix heures par jour avec un million de machines à écrire de types variés. Les contremaîtres illettrés rassembleraient les feuilles noircies et les relieraient en volumes. Et au bout d'un an, ces volumes se trouveraient renfermer la copie exacte des livres de toute nature et de toute langue conservés dans les plus riches bibliothèques du monde. Telle est la probabilité pour qu'il se produise pendant un temps très court, dans le récipient, un écart de l'ordre de cent-millième dans la composition du mélange. Supposer que cet écart ainsi produit subsistera pendant quelques secondes revient à admettre que pendant plusieurs années notre armée de singes dactylographes, travaillant toujours dans les mêmes conditions, fournira chaque jour la copie exacte de tous les imprimés, livres et journaux qui paraîtront le jour correspondant de la semaine suivante sur toute la surface du globe, et de toutes les paroles qui seront prononcées par tous les hommes en ce même jour. Il est plus simple de dire que ces écarts improbables sont purement impossibles ».

Dire qu'un écart est pratiquement nul, c'est dire que la

1. En particulier *Les probabilités et la vie*, Paris, 1943, p. 5, et l'article « Probabilité et certitude », *Dialectica*, vol. 3, No 9/10, Neufchâtel, 1949.
2. *Le hasard*, p. 164.

grandeur considérée (proportion d'un gaz dans le mélange, dans le cas envisagé) est pratiquement égale à sa *valeur probable*, facile à calculer.

On voit comment, *dans la pratique*, on peut faire « sortir de lui-même » le calcul des probabilités, et en tirer des quasi-certitudes.

Il y a une objection importante à cette manière de voir.

Supposons qu'on ait installé effectivement les singes dactylographes, au nombre d'un million, devant leurs machines. Au bout d'un an, les feuilles noircies présenteront les lettres tapées les unes à la suite des autres dans un certain ordre, qui n'aura probablement aucune signification. Appelons D cette disposition des lettres dactylographiées. Appelons M celle que nous avions en vue (copie des livres de toutes les bibliothèques du monde). Le calcul sur lequel on s'appuie part essentiellement de l'hypothèse que toutes les dispositions sont également probables, et en particulier la probabilité de M est égale à celle de D. Comment peut-on déduire de telles prémisses que M est impossible ?

Et puis, pourquoi « répéter l'expérience n fois » (ce qui devient invraisemblable si n est très grand) lorsque la probabilité est 1/n ? C'est « suffisant », soit. Mais ce n'est pas forcément nécessaire, car l'événement attendu peut fort bien se produire *au début* de la série d'expériences répétée. Il a, d'après le calcul, autant de « chances » au début qu'au milieu ou à la fin...

Dans toute question où le calcul indique une probabilité extrêmement faible, un homme de bon sens, nous dit-on, agit comme si l'éventualité considérée était impossible. Sans doute, sauf toutefois si elle risque d'avoir des conséquences démesurées. Il semble bien par exemple, qu'un savant, en face d'une expérience fort intéressante mais qui pourrait, avec un nombre de chances infime, amener une explosion ayant pour conséquence la destruction de notre planète, préfèrerait ne pas tenter l'expérience.

L'exemple des singes dactylographes a été évidemment choisi pour bien montrer, dès le départ, l'égalité des chances entre des dispositions possibles extrêmement nombreuses.

Dans les problèmes qui se posent effectivement, notamment en Physique, les choses ne se présentent bien souvent pas ainsi. Aussi devons-nous considérer de plus près la question des applications.

***

Voyons donc à quels objets s'applique le calcul des probabilités, et surtout à quelles conditions il s'y applique.

Une de ces conditions est, à coup sûr, une certaine dose d'ignorance, qui a été mise en évidence par la plupart des théoriciens de ce calcul. Bien entendu, ce n'est pas de *ce qu'on ignore* qu'on part pour faire des calculs, mais au contraire de ce qu'on connaît. Et cette connaissance peut être variable avec les personnes, ce qui explique (sans le justifier pleinement) le nom de « probabilité subjective » que l'on donne parfois à ce genre de probabilité.

M. Marcel Boll raconte à ce sujet une anecdote[1].

« La scène se passe dans le rapide qui roule de Toulouse à Port-Vendres. Personnages : trois voyageurs qui vont s'embarquer pour l'Algérie.

— La mer, dit le premier, n'est mauvaise qu'une fois sur cinq pendant ce mois-ci : nous avons donc une probabilité de 0,80 de faire une bonne traversée.

— Pardon, ajoute le second, j'ai lu hier le bulletin de l'Office national météorologique, qui prévoit une mer calme. Et comme il ne se trompe que cinq fois sur cent, la probabilité est de 0,95.

— Pardon, reprend le dernier, je fais moi-même partie de cet Office, et juste avant mon départ j'ai téléphoné à mon collègue qui m'a répondu : « Vent faible, mer calme » ; c'est donc une quasi-certitude (0,99).

« Les voyageurs avaient raison tous les trois, car toute probabilité explique deux choses : un événement futur et notre connaissance actuelle. »

Rudolph Carnap, dans l'article précité, parle d'un dé à jouer « dont on ne sait rien sinon que c'est un solide régulier. Avec cette seule information, la seule chose que l'on peut supposer est que si on jette le dé il y aura autant de chances de trouver un point que n'importe quel autre, ou autrement dit, que chaque face a la probabilité 1/6... Un autre observateur peut être en possession d'informations supplémentaires : il peut savoir que les dés sont pipés en faveur d'une des faces, sans savoir de quelle face il s'agit.

1. *Les certitudes du hasard,* Paris, 1941, p. 25.

Pour lui, la probabilité n'est pas modifiée, car dans le cadre de son information chaque face a autant de chances d'être favorisée. En revanche, pour un troisième observateur, qui sait qu'une charge favorise l'as, la probabilité change : d'après les données de son information, la probabilité de l'as est supérieure à 1/6. »

M. Carnap distingue cette sorte de probabilité, qu'il appelle « inductive », de la « probabilité statistique », où l'on considère la fréquence effective d'un événement : par exemple des expériences répétées un grand nombre de fois ont pu montrer que l'as du dé pipé sortait en réalité une fois sur trois en moyenne. On lui affectera alors la probabilité « statistique » 1/3.

Il base la probabilité inductive sur le *principe d'indifférence,* qui a fait l'objet de discussions nombreuses entre mathématiciens depuis le XVIIIe siècle. On l'exprime parfois sous la forme suivante : « S'il n'y a pas de raison de croire une hypothèse plutôt qu'une autre, les probabilités sont égales ». Cette forme est d'ailleurs, selon lui, critiquable en raison des différences d'appréciation possibles des « raisons de croire ».

En réalité, *toute probabilité est une fréquence*[1]. Dans l'exemple du dé, l'homme qui, « ne sait qu'une chose, c'est qu'il a devant lui un dé », donne pour chaque face la probabilité 1/6 parce qu'effectivement sur un grand nombre de dés et un grand nombre de parties, chaque point revient en moyenne une fois sur six. Celui qui sait que le dé est pipé sans savoir de quelle façon, évalue également la probabilité à 1/6, parce que sur tous les dés pipés et sur toutes les manières de les jeter sur le tapis, on peut supposer avec vraisemblance qu'il y a encore une moyenne d'une fois sur six pour chaque point. Enfin le troisième observateur sait

1. Le nom de probabilité *subjective* est donc impropre si l'on entend par « subjectif » ce qui dépend essentiellement du sujet (il en est d'ailleurs ainsi presque toujours dans le domaine scientifique — sauf, bien entendu, s'il est question de psychologie). Comme dit M. Fréchet, « la probabilité d'un événement n'est déterminée que lorsqu'on spécifie la *catégorie d'épreuves* où sera énoncée la réalisation ou la non-réalisation de cet événement... L'étendue de nos connaissances intervient dans le *choix de l'énoncé* du problème à résoudre ». (*Formulaire de mathématiques*, XII, Calcul des probabilités, C. N. R. S., Paris, 1952, p. 8.)

que pour le dé qu'il a devant lui, la probabilité de l'as est supérieure à 1/6, parce que sur un très grand nombre de parties l'as apparaîtra sûrement plus souvent que les autres points. Pour connaître exactement cette probabilité, il faut observer un grand nombre de parties et chiffrer la proportion de l'apparition des as. On aura alors un nombre qui exprimera la fréquence, la « probabilité statistique ». Mais les évaluations du premier et du second observateur sont aussi des fréquences, non pas constatées directement, mais supputées ou calculées en fonction de *ce qu'on sait*. « Il est inepte, dit Marcel Boll[1], comme Hans Reichenbach et James Jeans y ont insisté en 1935, de prononcer le mot *probabilité* sans spécifier *par rapport à quoi* on en parle ». Et, poursuit-il, il faut qu'on dispose de « solides raisons » pour les évaluations en cause. « Mais il peut se présenter l'éventualité opposée, notamment celle qu'évoque George Darmois : on ignore si le sac est vide, s'il contient des haricots ou s'il peut en sortir un lapin vivant. Alors le papier blanc que l'on aura couvert de calculs sera moins utile après qu'auparavant ».

Du reste, le genre de probabilité subjective dont il est question dans l'anecdote citée plus haut a peu d'intérêt parce qu'il ne conduit pas, en général, à des conséquences — obtenues par des raisonnements et des calculs — susceptibles d'être utilisées dans la pratique. Seules importent, pour les sciences et leurs applications, les probabilités qui, par la constatation de certaines *fréquences*, comportent des vérifications expérimentales directes ou indirectes.



D'éminents auteurs ont soutenu qu'à la base des probabilités il devait y avoir autre chose que de simples fréquences. C'est ainsi que M. Paul Lévy[2] remarque à ce sujet : « Une collection d'objets ne peut pas avoir d'autres propriétés que celles qui résultent des propriétés de ces objets... Si une suite d'expériences présente certains caractères, il faut bien que

1. Revue *Atomes*, mars 1954, p. 100.
2. « Les fondements du calcul des probabilités », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1954, p. 167.

cela résulte des caractères des expériences individuelles. Que ces caractères soient difficiles à formuler et à bien comprendre cela est possible ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas essayer de les comprendre. Newton a cherché à comprendre pourquoi les planètes obéissaient aux lois de Képler ; il a ainsi, à une notion empirique et claire substitué la notion mystérieuse d'une attraction à distance ; pourtant personne n'a nié que ce fût un progrès considérable. De même, si la notion de probabilité relative à une expérience unique paraît difficile à comprendre, son introduction pour expliquer l'existence d'une fréquence limite dans certaines séries d'expériences, constitue un progrès important. Refuser cette notion, c'est constater un fait et renoncer à le comprendre ».

« ...Je ne conteste pas, poursuit-il un peu plus loin, que cette notion nous intéresse surtout parce qu'elle peut conduire à des propriétés vérifiables des suites d'un grand nombre d'expériences. Nous pouvons en particulier dire : *la probabilité est quelque chose de caché qui est mis en évidence par la répétition de l'expérience* ; *la fréquence en est une mesure d'autant plus précise que le nombre des répétitions est plus grand*.

Que la probabilité d'une expérience unique existe (on l'appelle souvent : *probabilité d'un coup isolé*) c'est ce qu'a prouvé surabondamment M. Emile Borel. Cette expression n'a aucun sens, lui disait-on : « Si ces mots vous choquent, répondait E. Borel[1], je veux bien les remplacer par une expression plus courte et dire, par exemple : *la fraction* : c'est un nombre inférieur à l'unité, que les mathématiciens savent calculer d'une manière précise quand on leur fait connaître les règles d'un jeu. Et si l'on donne le choix pour une partie isolée entre deux jeux pour lesquels les *fractions* sont différentes, tout homme de bon sens et renseigné choisira le jeu pour lequel la *fraction* est la plus grande ».

Oui, il y a une *probabilité pour une expérience unique*, autrement dit, il y a dans chaque expérience considérée isolément, *quelque chose* qui fait qu'une longue série de ces expériences montre l'existence d'une fréquence limite ; mais ce *quelque chose*, qui n'a en général rien de mystérieux, est variable avec le problème envisagé.

1. *Le hasard*, p. 37.

On en discerne aisément certains éléments : dans le jeu de pile ou face, c'est l'inaptitude de celui qui jette la pièce à choisir le côté qui apparaîtra, en raison de la similitude presque absolue du côté pile et du côté face. C'est une inaptitude du même genre, mais pas tout à fait la même, qui introduit la probabilité dans les gestes du joueur qui bat les cartes — du moins si ce n'est pas un « bonneteur » ou un prestidigitateur. — Dans le problème des erreurs d'observation, c'est le fait que les erreurs sont dues à des causes indépendantes les unes des autres, assez petites pour passer inaperçues, et quelconques en grandeur et en signe au-dessous de ce seuil de petitesse.

Dans ces différents « quelque chose » y-a-t-il un élément commun ? M. Jean Ullmo, qui a approfondi les aspects philosophiques de la théorie des quanta, s'est posé cette question, et après avoir examiné les idées de Cournot, de Poincaré et de Brunschvicg, il conclut[1] : « Quel que soit l'objet d'étude, l'idée de hasard s'introduit dans son déroulement lorsque des données initiales *inséparables* expérimentalement sont suivies ultérieurement d'une *séparation* manifeste des phénomènes observés ». Le mot *séparer* est ici pris au sens où l'on parle du « pouvoir séparateur » d'un instrument d'optique, c'est-à-dire qu'il s'agit de *distinguer* dans l'observation ou dans l'action. Ainsi dans le jeu de pile ou face, des gestes qui apparaissent semblables à celui qui les fait, ont des conséquences fort distinctes, puisque tantôt dans un sens (côté pile) et tantôt dans l'autre (côté face).

Ajoutons que si les données initiales sont telles que leur distinction est possible mais inconnue pour un certain observateur, il pourra encore se poser pour celui-ci un problème de probabilité subjective ; d'ailleurs ce sera peut-têre *provisoirement* — en attendant d'être mieux renseigné — comme le montre l'anecdote de M. Boll citée plus haut.

Cependant il ne s'agit là que de *conditions nécessaires*, conditions qui sont remplies dans beaucoup de problèmes, mais qui ne font pas que la probabilité est telle ou telle.

Ces conditions ne créent pas les fréquences, ni les probabilités. Les « quelque chose » de M. Paul Lévy ne sont pas

1. « Remarques sur le hasard », *Revue des questions scientifiques*, oct. 1953, p. 486.

des raisons coercitives attachées aux choses elles-mêmes, et la similitude parfaite (à part les marques indispensables) des faces d'un dé ou des cartes d'un jeu, ne sont pas suffisantes pour créer des probabilités égales, puisqu'il y a des prestidigitateurs (et des tricheurs) qui s'arrangent pour qu'elles ne le soient pas. Il y a donc un autre élément nécessaire, c'est l'indépendance pratique entre les gestes du joueur et les marques qu'il a pu apercevoir (ou déceler de quelque manière que ce soit). Lorsque cette indépendance est réalisée, on constate que les manières habituelles de jeter les dés ou de battre les cartes donnent, en fait, des fréquences à peu près égales pour les faces du dé ou les cartes d'un même jeu. C'est, ainsi, par la constatation — plus ou moins approximative — de *fréquences*, que nous pouvons être assurés que le calcul des probabilités est vraiment applicable à un problème donné.



Nous sommes donc toujours amenés, pour les applications, à rapprocher la probabilité de la fréquence. Il y a là une transposition pratique, un peu analogue à celle qu'on applique dans beaucoup de raisonnements de Physique, où on introduit des propriétés démontrées en Mathématiques pour les quantités « infiniment petites », en les remplaçant par des quantités *très* petites (c'est-à-dire négligeables dans la pratique vis-à-vis des autres), ce qui en toute rigueur est illégitime.

Il faut en outre remarquer que, mis à part les jeux de hasard, où l'on peut chiffrer exactement la probabilité d'un coup isolé, ces applications se font *à certaines échelles*, c'est-à-dire à partir d'un nombre assez grand de cas individuels — nombre connu empiriquement — et le plus souvent *on ne sait pas* ce qui se passe à une échelle inférieure.

C'est ainsi que la *théorie cinétique des gaz* suppose que tout gaz est formé de molécules dont les vitesses sont dirigées dans toutes les directions sans qu'aucune soit privilégiée, les grandeurs de ces vitesses étant réparties suivant la loi probabiliste dite « loi de Gauss ». Cette théorie permet l'interprétation des relations entre la température, la pression et le volume — ainsi que d'autres propriétés — avec une

excellente approximation, aux échelles où on les mesure généralement. En est-il de même à l'échelle des molécules elles-mêmes, où les notions de température et de pression n'existent plus ? Prenons un exemple : en partant des prémisses de la théorie cinétique on peut calculer la probabilité pour que la vitesse d'*une* molécule soit comprise entre certaines limites données, en grandeur et en direction ; en résulte-t-il qu'il y aura effectivement des vitesses de ce genre ? Nullement.

Les vitesses des molécules obéissent à des lois[1] qui s'apparentent certainement à celles des *chocs* à l'échelle macroscopique, mais dont nous ne connaissons pas le détail. Il se pourrait parfaitement que ces lois excluent la possibilité de certaines vitesses, en grandeur ou en direction, sans que les effets d'ensemble sur des quantités énormes de milliards de molécules en soient affectés. On ne peut donc absolument rien affirmer du comportement individuel d'une molécule — ou de quelques-unes — en se basant sur le fait que leur ensemble vérifie expérimentalement les déductions de la théorie cinétique.

L'ouvrage d'Abel Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la Physique*, paru il y a une trentaine d'années, constitue un exemple typique d'application illégitime du calcul des probabilités[2].

On sait que l'idée du *retour éternel* (le *cycle* d'Empédocle et la *grande année* d'Héraclite) a été reprise depuis l'Antiquité par des penseurs de formations extrêmement diverses, de Virgile à Nietzche en passant par les Hindous et les Stoïciens, Henri Heine, Schelling, Spencer et Auguste Blanqui. Cette idée semble bien démentie par le *principe de Carnot*, qui montre dans tout l'Univers un devenir irréversible. Mais justement ce principe est interprété par la théorie cinétique comme un résultat statistique des mouvements des molécules. Dans cette interprétation le retour des molécules à une disposition antérieure (par exemple toutes les molécules rapides,

1. On sait que les tenants de l'école « probabiliste » admettent qu'il n'y a, à l'échelle des *électrons*, que des lois statistiques ; ils ne se prononcent généralement pas sur les *molécules*. Peu importe, d'ailleurs, pour le présent raisonnement, que ces lois soient « déterministes » ou non.

2. Cf. André METZ, Le retour éternel et la philosophie de la Physique, *Revue philosophique*, sept.-oct. 1927.

formant un volume de gaz *chaud*, d'un côté, et toutes les molécules lentes, formant un volume de gaz *froid*, de l'autre) est donné comme *hautement improbable*, un peu comme le « miracle des singes dactylographes » évoqué plus haut. Mais, dit Abel Rey, il reste une très faible *probabilité*. Dès lors il suffit d'attendre, et le retour de tous les systèmes à des dispositions initiales, et même le retour de l'univers tout entier à un état antérieur se produira, « si nous disposons du temps, *sûrement* ».

Remarquons ici le mot *sûrement*, qui marque le passage illégitime de la probabilité à la certitude. En outre, il faut insister là-dessus : même si les phénomènes de l'univers étaient tous des résultats de combinaisons de mouvements de molécules — ce qui n'est certainement pas vrai — on n'aurait pas le droit d'appliquer individuellement à ces mouvements, à l'échelle où ils se produisent, une théorie mathématique vérifiée à l'échelle, beaucoup plus grande, des mesures ordinaires. Disons donc nettement : en ce qui concerne le retour à un état antérieur non seulement le calcul des probabilités ne donne aucune certitude — il n'en donne jamais — mais encore il ne peut fournir aucune indication, parce qu'*il n'y a pas lieu* de l'appliquer à cette échelle.

On peut faire des observations analogues sur la plupart des problèmes que l'on traite généralement par les probabilités. Ainsi on sait que la « loi de Gauss » se vérifie assez bien, dans certaines conditions, dans le tir des canons sur hausse fixe, et tous les officiers d'artillerie appliquent aux problèmes du tir le calcul des probabilités. Soit donc une cible placée à 1 kilomètre *en arrière* du canon. Si, appliquant rigoureusement les règles de ce calcul, nous cherchons le nombre de chances pour qu'un coup, tiré avec la hausse 3 kilomètres, tombe sur cette cible, *nous ne trouvons pas zéro* mais simplement un nombre extrêmement faible. En raisonnant comme Abel Rey, on serait conduit à dire qu'il suffit de tirer un nombre suffisant de coups de canon pour être sûr d'atteindre cette cible...

Dans un tout autre domaine, la même « loi de Gauss » s'applique aux erreurs commises dans la fabrication des instruments de mesure ; ainsi les *mètres* qu'on trouve dans le commerce diffèrent-ils, en général, de quelques fractions de millimètres, du *mètre étalon* international. Or, si on cherche,

par le calcul des probabilités, le nombre de chances pour que la longueur d'un mètre du commerce dépasse 2 mètres (ou même : la distance de Paris à Marseille) *on ne trouve pas zéro*, mais encore une fois un nombre très faible.

N'insistons pas... Tous ces exemples ne font que rendre plus manifeste le fait que ce genre de calcul, même s'il donne des résultats vérifiés par l'expérience pour l'étude de certains problèmes entre certaines limites, est généralement inapplicable aux mêmes problèmes en dehors de ces limites.

***

Ces considérations permettent de mieux juger de certaines discussions récentes au sujet de la théorie des quanta.

On sait que d'après cette théorie, si on essaye de mesurer, à un instant donné la vitesse d'une particule élémentaire (telle qu'un électron) avec une certaine approximation, on se trouve par là-même empêché de préciser sa position, les deux « incertitudes » étant complémentaires. Certains physiciens ont affirmé qu'il y avait là, non seulement une difficulté pratique insurmontable, mais encore une « indétermination » fondamentale, et ils ont insisté sur le « théorème de von Neumann » (d'après lequel les relations admises dans la Physique des quanta sont incompatibles avec l'existence de « paramètres cachés ») en lui donnant cette interprétation : « L'indéterminisme quantique est incompatible avec un déterminisme sous-jacent ».

On a d'ailleurs contesté vivement cette interprétation, et avec juste raison[1]. Mais il y a, à la thèse indéterministe, une objection qui semble tout à fait péremptoire. Tous les

1. Notamment en France L. DE BROGLIE, *La physique quantique restera-t-elle indéterministe ?* Paris, 1953, et J. ULLMO « La mécanique quantique et la causalité », *Revue philosophique*, juillet et octobre 1949, et « Le théorème de von Neumann et la causalité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951, nº 2.

Dans l'important article *La relativité en microphysique*, récemment paru aux *Archives de philosophie*, avril 1956, M. O. COSTA DE BEAUREGARD a fait ressortir l'essentielle *objectivité* de la Physique des quanta correctement comprise. Il maintient néanmoins l'interprétation probabiliste et ne met en doute à aucun moment l'adéquation à la réalité des lois statistiques des quanta.

C'est cette notion d'*adéquation* qui est combattue dans le présent article en raison des caractères des lois statistiques (approximation, application limitée à certaines échelles).

raisonnements qui visent à établir cette thèse débutent par cette majeure : « Les formules mathématiques de la théorie des quanta, vérifiées par l'expérience, sont adéquates à la réalité ». Or ces formules — c'est là le caractère qui fait leur intérêt — portent essentiellement sur des *probabilités*. Elles ne doivent, elles ne peuvent donc pas être qualifiées d'*adéquates*; et si elles conviennent pour représenter approximativement certains phénomènes à une certaine échelle, nous ne devons, nous ne pouvons rien en tirer en ce qui concerne les phénomènes *sous-jacents*.

Les lois portant sur des probabilités, ou lois « statistiques » diffèrent en effet essentiellement de ce qu'on appelle en général les lois naturelles.

Dans celles-ci, on cherche une représentation aussi précise que possible des phénomènes et on ne conçoit pas de limites à cette précision : c'est ainsi qu'Henri Poincaré croyait le principe de relativité restreinte exact « non pas seulement au premier ordre ou au second ordre, mais à tous les ordres ». Tout savant croit, en effet, que les « principes » et les « lois » scientifiques sont fondées dans la réalité même, et s'il admet que dans une transformation physique ou chimique l'énergie se conserve — et se conserve *rigoureusement* — c'est que cette énergie est pour lui une réalité profonde.

Il en est tout autrement lorsqu'il applique une loi statistique. On se trouve alors devant la situation suivante : dans certaines conditions déterminées, certaines grandeurs physiques prennent des valeurs diverses, sans qu'on sache — provisoirement ou définitivement — les raisons pour lesquelles une valeur apparaît plutôt qu'une autre. S'il se trouve qu'en répétant l'expérience un grand nombre de fois les différentes valeurs apparaissent dans l'ensemble, avec une certaine approximation, aussi souvent les unes que les autres, on dit qu'elles ont une « égale probabilité » (si l'une apparaît deux fois plus souvent, on dit qu'elle a une probabilité double, etc...) et avec cette approximation on peut les soumettre à la discipline mathématique appelée *calcul des probabilités*. Mais, comme on le voit, il s'agit d'une application en quelque sorte extérieure et contingente[1] (on pour-

1. Notons bien qu'il ne s'agit pas de la contingence des lois en général dans l'univers, comme dans Cournot.

rait presque dire fortuite) qui ne touche pas au fond des choses.

Pour en revenir aux quanta, disons dans le langage de la logique classique, que la *majeure* en question, sous sa seule forme légitime, s'énonce : « Les formules mathématiques de la théorie des quanta expriment des lois statistiques, vérifiées par l'expérience dans certains domaines ».

Or, les lois statistiques ne résultent pas de la nature des objets considérés, mais de compensations approximatives réalisées sur des grands nombres. Dès lors, toute application de ces propriétés ou de leurs conséquences en dehors du domaine où elles sont effectivement vérifiées est injustifiée.

Les « probabilistes » diront peut-être que la notion de probabilité, d'abord conçue et appliquée dans les sciences à un certain nombre de problèmes comme accidentelle et approximative, s'est révélée, dans la Physique des quanta, comme essentielle et adéquate, comme liée à la nature même de la question...

Il faut répliquer qu'une telle affirmation, si contraire à tout ce qu'on sait sur les probabilités, impose à ceux qui l'énoncent la charge de la preuve. Il leur faudrait au moins montrer dans les probabilités des quanta des caractères nouveaux, les distinguant essentiellement des probabilités courantes. Nous n'avons jusqu'ici rien vu de ce genre.

Un fait relativement récent semble bien apporter la preuve opposée. Les travaux que poussent depuis quelque temps les chercheurs de plusieurs pays dans le domaine subatomique montrent qu'au-dessous d'une certaine échelle (de l'ordre de 10^{-13} cm.) les relations, qu'on peut maintenant qualifier de « classiques », de la théorie des quanta, ne sont plus vérifiées.

Ainsi les lois statistiques de la physique quantique ne seraient, comme les autres lois du même genre rencontrées antérieurement dans tous les domaines, que des approximations valables à une certaine échelle, mais inexactes à l'échelle inférieure.

Il n'y a donc aucune raison, quelles que soient les propriétés des équations qui expriment ces lois statistiques, pour empêcher de rechercher, à cette échelle inférieure, les lois naturelles qui doivent leur être sous-jacentes.

André METZ

LES DERNIERS THÈMES
DE LA RÉPUBLIQUE DE PLATON

Les dialogues platoniciens de la période centrale s'achèvent sur des morceaux particulièrement soignés, pour la composition comme pour le style ; et l'œuvre maîtresse dont Platon avait plusieurs fois récrit le début[1] se devait de présenter la même perfection dans les dernières pages. La fin du l. X de la *République* traite des récompenses de la justice, d'abord d'une manière apodictique (603 c-613 e), puis sous la forme du mythe d'Er le Pamphylien (614 a-621 d). La partie théorique comprend une preuve supplémentaire de l'immortalité (608 c-611 a), puis un bref exposé de la nature de l'âme (611 a-612 a) et la restitution au juste de tous les biens que le l. II lui avait provisoirement enlevés (612 a-613 e). Le mythe final n'est pas une fantaisie adventice ; il prolonge sur un autre plan les raisonnements qui le précèdent, et le choix des âmes entre pour une part importante dans la doctrine de la liberté, à laquelle la preuve de l'immortalité fournit de son côté un argument.

En effet, comme dans tous les grands passages des dialogues, il y a ici non pas un seul thème, mais plusieurs, qui se croisent et se recoupent. Immortalité et liberté, parenté avec Dieu et simplicité de l'âme, tous ces dons concédés à l'homme n'ont leur sens et leur valeur que pour le juste ; chez l'impie, ils se dégradent et finalement concourent à accroître le châtiment. La justice, sujet du dialogue, apparaît ainsi comme une reine, couronnée ici-bas et dans l'au-delà.

1. Denys d'Halicarnasse, *De comp. verb.*, 25, p. 209 R.

I

Immortalité et Liberté

L'idée de l'éternité vient renforcer celle des prix réservés à la vertu (608 c). La section suivante l'applique à l'âme (608 d). Il existe pour chaque chose un bien et un mal qui lui sont propres (608 e). Si le mal propre d'un être[1] ne peut le faire périr, rien d'autre n'en sera capable (609 a-b). Or l'âme a son mal propre : le vice. Mais le vice ne la détruit pas (609 b-c ; sous-entendons : du moins physiquement). Il en est pour elle comme pour le corps (609 d) : si le corps périt du fait d'aliments malsains, c'est la maladie engendrée par ces aliments qui le tue à leur occasion (609 e)[2] ; il ne peut mourir d'un mal étranger si celui-ci ne fait naître en lui son mal naturel[3]. De même l'âme ne peut périr d'un mal étranger, sans sa propre perversité[4]. Qu'on ne dise pas que l'injustice tue les méchants (610 c-e) ; ce serait un grand bien pour eux ; mais c'est la justice humaine qui les frappe à cause de ce mal[5].

Platon pense avoir démontré ainsi l'immortalité (611 b 9), par un argument qui s'ajoute à ceux du *Phédon* et à tous ceux qui avaient cours dans l'école platonicienne[6]. Mais n'a-t-il pas prouvé surtout la liberté ? Si le seul mal capable de tuer l'âme doit lui être intérieur ; il faut qu'il existe un principe doué d'option : l'âme ne périra (moralement et spirituellement) que si elle choisit le mal. Ce raisonne-

1. Noter les adjectifs de même racine σύμφυτον (609 a 3 et 10), ἔμφυτον (610 a 2) ; le premier surtout équivaut presque à συγγενής. Cf. *Pindare et Platon,* Paris, 1949, p. 43.

2. Δι' ἐκεῖνα ὑπὸ τῆς αὑτοῦ κακίας (609 e 5-6) : διά marque l'occasion, ὑπό l'agent.

3. Ὑπ' ἀλλοτρίου κακοῦ μὴ ἐμποιήσαντος τὸ ἔμφυτον κακόν (610 a 1-2).

4. Ὑπὸ ἀλλοτρίου κακοῦ ἄνευ τῆς ἰδίας πονηρίας (610 a 7) ; cf. l'opposition ἀλλοτρίου ... κακοῦ, τοῦ δὲ ἰδίου ἑκάστῳ (b 6-7), et ἥ γε οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακόν (e 6), où οἰκεῖος apparaît à peu près synonyme de ἴδιος et voisin de ἔμφυτος - σύμφυτος - συγγενής.

5. Διὰ τοῦτο ὑπ' ἄλλων (610 d 3-4) ; le parallélisme avec 609 e 5-6 justifie la préférence que J. ADAM et E. CHAMBRY accordent au τοῦτο du Monac. gr. 237) sur le τούτου des meilleurs manuscrits.

6. Désignés les uns et les autres par οἱ ἄλλοι, b 10 ; cf. ADAM *ad loc.*, et A. DIÈS, *Introduction* à la *République* (in *Platon, Œuvres complètes,* t. VI, Paris, 1932), p. CXVIII-CXIX.

ment prélude à la proclamation de l'hiérophante dans le récit d'Er, avant le choix des âmes : « La responsabilité du choix incombe à qui l'aura fait ; la divinité en est irresponsable » (617 e 4-5). L'autonomie de la conscience ressort du mythe comme de la démonstration de l'immortalité [1].

Ceci n'est pas un accident au milieu de l'œuvre de Platon. La même suite, — preuve du fait de l'immortalité, puis mythe sur le mode de la rémunération, — s'observait dès le *Phédon*, ou Socrate distingue avec soin l'immortalité de l'âme, certitude incontestable, et ses vicissitudes ou ses résidences dans l'autre vie, qu'« aucun homme de sens ne s'acharnera à prétendre telles qu'il les a exposées » (114 d 1-4). Dans le *Phèdre*, la preuve de l'immortalité par le mouvement introduit le mythe de la procession des âmes, de leurs chutes, de leurs options. Le X[e] livre des *Lois* élargit cette preuve et l'applique à l'existence des dieux que sont les âmes astrales, sans exclure les âmes individuelles (897 a-b) ; il confirme la démonstration de l'existence des dieux par celle de la Providence, laquelle comprend deux parties : l'une plutôt négative, mais apodictique, pour rejeter la négligence des détails qui supposerait chez les dieux inertie, ignorance ou impuissance ; l'autre positive, sous forme d'exhortation ou d'« incantation » (903 b 1), pour situer l'homme dans l'univers et établir sa contribution à l'ensemble, objet de providence comme l'ordre universel ; à propos des changements que subissent les êtres animés, changements que conditionnent leurs choix, un mythe de la destinée (904 a-905 b) se greffe sur la thèse de la responsabilité humaine, comme dans le récit d'Er [2]. Resterait à mentionner l'eschatologie du *Gorgias*, qui précise déjà les récompenses et les châtiments autant que le *Phèdre* et le X[e] livre de la *République*, mais sans lier son mythe de la rémunération à une démonstration de l'immortalité ; il s'agit là,

1. « L'homme intérieur doit rester pur, sans se laisser entraîner avec le corps dans la sphère terrestre ; ce n'est possible que si l'esprit a dans l'âme la domination absolue » (M. POHLENZ, *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, p. 101) ; la vertu ne supporte pas en effet, de domination étrangère : ἀρετὴ δ' ἀδέσποτον (617 e 3).

2. Cf. M. VANHOUTTE, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1953, p. 388-389 ; P. KUCHARSKI, *Observations sur le mythe des Lois*, 903 b-905 d, in *Lettres d'Humanité*, XIII, 1954, p. 31-51.

comme dans la *République,* de sanctionner la justice et l'injustice d'ici-bas ; mais, pourrait-on dire, les sanctions de l'au-delà n'ont de sens que dans l'hypothèse d'une survivance de l'âme, et, de ce fait, le *Gorgias* implique la croyance à l'immortalité [1].

Tous les mythes eschatologiques de Platon proportionnent la rémunération aux mérites et aux fautes de l'âme. Il n'est pas sans intérêt de noter les principaux passages où s'exprime cette proportion, d'ordinaire par des mots comme προσῆκον, πρέπον, ἀξία.

Gorgias, 524 d-525 a. « L'âme révèle, une fois dépouillée de son corps, tous ses traits naturels et toutes les modifications qu'elle a subies par suite des manières de vivre auxquelles l'homme l'a pliée en chaque circonstance (525 d 4-7)... A la vue de son désordre, Rhadamanthe l'envoie, déchue, tout droit en prison, pour y supporter les peines concevables : or, ce qui convient à tout être que l'on châtie, c'est τά προσήκοντα πάθη. Προσήκει δέ ... (525 a 6-8). Au Tartare, le coupable subit la peine qui convient, τὰ προσήκοντα πάσχει (526 c 1).

Phédon, 81 e, lie à l'âme un corps assorti aux mœurs pratiquées durant la vie [2]. « L'âme n'a plus rien avec elle quand elle se rend chez Hadès, que sa formation morale et son régime de vie, qui justement, selon la tradition, est ce qui sert ou nuit le plus à un trépassé » (107 d 2-4) ; non purifiée, elle erre et finalement est portée en vertu d'une nécessité « à la résidence qui lui sied », εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν (108 c 2-3) ; pure, « sa résidence est aussitôt la région qui lui convient », ᾤκησε τὸν αὐτῇ ἑκάστη τόπον προσήκοντα (108 d 5). Au lac de l'Achéron, les justes « obtiennent des récompenses proportionnées au mérite de chacun », τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος (113 e 1).

République, X, 615 b 7-8. « Ceux qui avaient été justes et pieux en recevaient la récompense dans la même proportion », κατὰ ταὐτὰ τὴν ἀξίαν κομίζοιντο.

1. Sur les quatre eschatologies de *Gorgias, Phédon, Rép.* X, *Phèdre,* cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation...,* III, Paris, 1953, p. 243, n. 2.
2. Cf. L. ROBIN, in Platon, *Phédon,* Paris, 1926, p. 42, n. 1.

Phèdre, 248 e 5-6. « Quiconque a mené une vie juste reçoit un meilleur lot ; un pire, pour une vie d'injustice ».

Lois, X. « Chaque partie (de l'ensemble) ne pâtit et n'agit que dans la mesure qui convient », τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ (903 b 7)... « le Joueur de dés ne peut que transférer en un lieu meilleur le caractère qui s'est amélioré, en un plus mauvais celui qui est devenu pire, selon qu'il sied pour que chacun obtienne le sort qui lui revient » (903 d 5-e 1), κατὰ τὸ πρέπον αὐτῶν ἕκαστον, ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ ; « dans la vie comme dans toutes les morts successives, on subit ou l'on exerce l'action normale προσῆκον du semblable sur le semblable » (904 e 6-905 a 1), et l'on « paye la peine convenable », τὴν προσήκουσαν τιμωρίαν (905 a 7).

II

Parenté avec Dieu et simplicité de l'âme.

La page sur la nature de l'âme (611 b-612 a) contient un mythe en miniature, celui de Glaucos, le dieu marin. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il faut décaper des statues couvertes de coquillages et attaquées par l'eau de mer, tel le Zeus de l'Artémision ; la description de Platon prête à celle de Glaucos un sort semblable. Grâce à l'opposition que ce mythe permet d'établir entre l'état de l'âme « défigurée par mille maux » et sa véritable nature, Platon fortifie sa preuve de l'immortalité : n'est vraiment immortel qu'un être simple ou si harmonieusement uni que le Démiurge ne puisse jamais consentir à le dissoudre (*Timée*, 41 b). En même temps, nous voyons la parenté de l'âme avec le divin disparaître dans la mer où l'âme est enlisée actuellement, mais se retrouver dès qu'elle en sort. Comme d'autre part les dieux chérissent qui leur ressemble, ils ne sauraient négliger « quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre par la pratique de la vertu aussi semblable à la divinité qu'il est possible à l'homme » (613 a-b).

Le meilleur commentaire de ce dernier texte appartient

au IVe livre des *Lois* (716 c-d) : « pour être ami de Dieu, il faut lui ressembler ». Mais peut-être Platon s'en souvenait-il déjà quand il écrivait le mythe du *Politique*, où le monde risque de « s'abîmer dans l'océan sans fond de la dissemblance » (273 d 7). Par « océan », A. Diès rend le πόντον qu'il emprunte à Simplicius et à Proclus ; plusieurs de ceux-là mêmes qui lisent le τόπον des manuscrits de Platon, de Plotin et d'Eusèbe le traduisent *vorago* (Fr. Viger, 1628) ou *abyss* (L. Campbell, 1867, et J.-B. Skemp, 1952)[1].

Pour conserver ou retrouver la parenté (συγγένεια) de l'âme avec l'élément divin, pour éviter la « dissemblance » du *Politique*, il faut tendre, selon la formule de la *République*, à l'imitation de Dieu, ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Chez les Pères, l'ὁμοίωσις sera l'effort de l'homme appuyé sur la grâce pour se modeler sur Dieu et restaurer l'εἰκών ruinée par le péché[2] : l'image de Dieu que le Créateur (*Genèse*, 1, 26) a déposée en nous et qui survit à la chute, c'est ce que les Grecs pressentaient au moins confusément quand ils parlaient de la parenté de l'âme avec Dieu. C'est également par rapport à Dieu que la dissemblance prend son sens profond. Sans doute, il y a déjà dissemblance quand l'âme rompt l'harmonie de ses facultés : « dissemblance interne... principe de discorde intérieure et menace de perdition »[3] ; mais la pire est celle qui entraîne l'homme vers la matière, elle-même, en langage augustinien, dissemblance absolue[4], ou, dans la langue du *Sophiste*, altérité et non-être. L'obscurcissement de la parenté aboutit donc à la dissemblance, et s'arracher à la dissemblance, c'est rendre leur éclat à la parenté et à l'image.

Or, dans la *République* (X, 611 e 4-5), c'est de la mer qu'il faut sortir, ἐκ τοῦ πόντου. De l'« océan sans fond de la

1. Si ce dernier traducteur suit ici, comme d'ordinaire, le texte de BURNET et non celui de DIÈS ; cf. *Plato's Statesman*, New Haven, 1952, p. 8 et 152. Sur la variante platonicienne, la tradition indirecte du passage, sa postérité latine, cf. surtout A. E. TAYLOR, « Regio dissimilitudinis », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IX, 1934, p. 305-306 ; F. CHATILLON, *id.*, in *Mélanges* E. PODECHARD, Lyon, 1945, p. 85-102 ; E. GILSON, *id.*, in *Mediaeval Studies*, IX, 1947, p. 108-130.

2. Cf., entre tant d'exemples, le chap. 89 de *Diadoque de Photicé* et l'introduction de mon édition (Paris, 1955), p. 34-35.

3. E. GILSON, *o. c.*, p. 114.

4. Id., *ibid.*, p. 126.

dissemblance » ? Le rapprochement serait en faveur de la leçon πόντον dans le *Politique*. E. Gilson, malgré sa préférence pour le τόπον des manuscrits, n'a pas éludé ce souvenir qui pouvait le gêner : « L'âme défigurée par la dissemblance est comparée au marin Glaucos, méconnaissable sous les cailloux, les coquillages et les algues qui le défigurent. Encore la mer... » [1]. Et J. Adam, dans son édition commentée de la *République*, rappelle encore *Phédon* 109 b-110 b, où nous sommes « comme un homme qui, habitant à moitié du fin fond de la pleine mer, se figurerait habiter la surface de l'océan, et, apercevant à travers l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel... Oui, c'est là, identiquement, notre condition : dans les creux que nous habitons, c'est l'air que nous appelons ciel... Si nous étions ailés, nous verrions, comme les poissons lorsqu'ils lèvent la tête hors de la mer, le ciel authentique... » [2].

La mer supporte tout un symbolisme. Sans doute, τόπος ne se réduit pas non plus au sens matériel : L. Campbell a relevé les principaux passages où Platon emploie le terme ; sauf en deux endroits (*Phèdre* 274 d 4, *Rép*. 614 c 1), il « désigne toujours une « région » allégorique ou mythique, soit céleste, soit terrestre et inférieure : une « région » allégorique, et qui soit mauvaise, ne ferait pas exception dans les écrits de Platon » [3].

La portée de la phrase du *Politique* reste donc la même, qu'on lise τόπον ou πόντον. Cette dernière leçon ne repose que sur les citations (plus tardives que celles de Plotin et d'Eusèbe) de Simplicius et de Proclus ; et même celui-ci n'ignore par la leçon τόπον, car dans son commentaire du *Premier Alcibiade*, s'il cite une fois τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον, il écrit ailleurs τόν ... τόπον [4]. Reste le parallélisme du *Phédon* et de la *République*, et l'impression que nous pourrions

1. E. GILSON, *o. c.*, p. 114, n. 24.
2. Traduction de P.-M. SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 49-50 (cf., sur le « mythe de Glaucos », p. 52-53).
3. E. GILSON, *o. c.*, p. 113.
4. Dans l'excellent *index verborum et nominum* qui termine son édition du commentaire de Proclus (*Proclus Diadochus, Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam, 1954), L. G. WESTERINK renvoie à l'ἀνομοιότητος πόντον de 34, 6 Creuzer en ajoutant « (Pl.) », puis, au τόπον de 257, 11 sans cette indication ; pour lui, Platon a donc πόντον ; on a vu dans quelle mesure cette leçon peut être dite platonicienne.

avoir affaire ici à l'une de ces récurrences si fréquentes d'une œuvre à l'autre ; quoi qu'il en soit de la solidité de τόπον et de sa fortune, continuée par celle de *regio dissimilitudinis*, l'instinct d'A.-E. Taylor et de Mgr Diès ne les a peut-être pas trompés en les faisant opter pour πόντον.

***

Ces quelques pages voulaient seulement montrer comment, dans les dernières discussions qui précèdent immédiatement le mythe final de la *République*, Platon a su mêler et harmoniser les thèmes. Rationnelle ou mythique, son argumentation résume toute sa conception de l'âme humaine : divine ou du moins apparentée au divin, simple ou du moins indissoluble, libre et immortelle.

Édouard des PLACES

BULLETIN DE L'ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE DANS LE MONDE

LA PHILOSOPHIE AU CANADA

Pour comprendre et apprécier la situation de la philosophie au Canada, il importe d'avoir devant les yeux les conditions concrètes du pays. Un pays immense, très jeune, imparfaitement unifié et en plein essor. Quatorze millions d'habitants disséminés le long d'une bande de territoire relativement mince, longue de 10 000 kilomètres, et rassemblés sous une même allégeance contre le jeu naturel des forces géographiques, économiques et voire même culturelles. Il n'y a donc pas à s'étonner ni à se scandaliser que dans de telles conjonctures, la production philosophique canadienne ne soit pas très abondante. Ceci n'empêche pas cependant qu'il y ait au Canada une vie philosophique véritable, modeste certes, mais saine, équilibrée et intéressante sous plus d'un aspect. Notre tour d'horizon se divisera tout naturellement en deux parties correspondant à la dualité fondamentale du pays.

I

Le Canada d'expression anglaise.

Le Canada anglais compte trois centres principaux de philosophie : l'Université du Manitoba à Winnipeg, l'Université de Toronto et l'Université McGill à Montréal. Il y a sans doute plusieurs autres Universités anglaises, possédant

elles aussi un « Department of Philosophy », mais, en raison des circonstances, on y est resté, jusqu'à présent du moins au M. A. en philosophie (ce qui correspond plus ou moins à la Licence des Universités de France). La « *Dalhousie Review* (Halifax, Nouvelle-Ecosse) et le « *Queen's Quarterly* » (Kingston, Ontario) présentent occasionnellement des articles de philosophie. Au Manitoba, M. Rupert C. Lodge, maintenant professeur émérite de l'Université, a écrit une dizaine de volumes, entre autres, *Introduction to Modern Logic* (1920), *Plato's Theory of Ethics* (1928), *Philosophy of Education* (2e éd., 1947), *The Questioning Mind* (2e éd., 1947), *Applied Philosophy* (1950). Dans un article sur l'enseignement de la philosophie au Manitoba, M. Lodge définissait assez clairement ses propres positions philosophiques :

Nous entendons par philosophie, « reflective living », un art de vivre qui est l'expression de la pensée, et nous ne séparons pas en conséquence la réflexion de la vie mais nous les maintenons dans la plus étroite union possible... Nous enseignons aux étudiants à juger des problèmes au triple point de vue du réalisme, de l'idéalisme et du pragmatisme [1].

Comme on le voit, c'est un effort de syncrétisme pratique. On comprend que pour caractériser cette tendance, on ait employé l'expression de « balanced philosophy » (ce qui pourrait se rendre en français par « philosophie en équilibre ») [2]. Mais l'équilibre demeure peut-être instable.

L'Université de Toronto représente un noyau très actif de philosophie, spécialement au point de vue de l'histoire des idées (« intellectual history » dit-on en anglais). Un de ses anciens présidents, M. George Sidney Brett (1879-1944), fut un des grands historiens de la psychologie. Son *History of Psychology* en trois volumes (1912-21) vient d'être rééditée chez Nelson. M. Brett a aussi donné : *The Philosophy of Gassendi* (1908) et *Psychology, Ancient and Modern* (1928). Toronto possède un Institut d'Études médiévales

1. « Philosophy as taught in the University of Manitobas », *Culture* (Québec, 32 rue de l'Alverne), t. 2 (1941), pp. 430. Nous avons traduit.
2. John A. IRVING, « One Hundred Years of Canadian Philosophy », *University of Toronto Quarterly*, vol. XX (1951), p. 107.

très renommé, le « Pontifical Institute of Mediaeval Studies ». Cet Institut a été fondé en 1929 par les Pères Basiliens avec la coopération de M. Etienne Gilson, et depuis la fin de la guerre, M. Gilson est venu résider à Toronto pour se consacrer uniquement et entièrement à son œuvre. Depuis 1939 on y publie chaque année un volume de recherches, le « *Mediaeval Studies* ». Sans aller jusqu'à revendiquer M. Gilson comme une « gloire canadienne », nous pouvons bien rappeler les titres de ses principaux ouvrages depuis 1940 : *God and Philosophy* (1942), *L'Être et l'essence* (1948), *Being and some Philosophers* (1949), *Jean Duns Scot* (1952), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955). A l'Institut de Toronto se trouvent également M. l'abbé Gerald B. Phelan (auteur de *Feeling Experience and its Modalities* en 1925 et de *Saint Thomas and Analogy* en 1943), le P. I. T. Eschman O. P. et le P. J. Owens, C. SS. R. Ce dernier a publié en 1951 une étude de grande envergure sur la Métaphysique d'Aristote : *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 461 pp.). Les affirmations audacieuses n'y manquent pas, en particulier sur la nature strictement théologique et non pas ontologique de la métaphysique aristotélicienne.

Bien que sans attaches avec l'Université, le Jesuit Seminary de Toronto mérite aussi d'être mentionné comme foyer philosophique. Un de ses professeurs, le P. Bernard Lonergan (aujourd'hui à l'Université Grégorienne de Rome), a écrit des articles très remarqués dans les *Theological Studies* (de Woodstock, Md, U.S.A.) et il doit faire paraître incessamment un important travail sur la connaissance scientifique.

Par le « Department of Philosophy » de l'Université McGill le Canada prend part plus directement à la vie philosophique internationale. Le Dr Raymond Klibansky y exerce, depuis 1947, une débordante activité. M. Klibansky, qui fut 14 ans professeur à Oxford avant de venir au Canada, est d'abord connu comme éditeur du *Corpus Platonicum Medii Aevi*, une des entreprises de l'Union Académique Internationale[1]. Il a aussi commencé récemment la publication d'une série de textes philosophiques. Il est membre du

1. Cf. *Bulletin Thomiste*, t. VIII, 1, pp. 303-318.

Comité international du *Catalogus Translationum et Commentarium*, membre également du Comité d'experts en vue de la présentation du *Dictionnaire des Termes fondamentaux de la Philosophie et de la Pensée Philosophique* dont il a été le promoteur, président de la *Commission des Chroniques* qui publie la *Bibliographie de la Philosophie* (chez Vrin) et les *Chroniques* de l'Institut International de Philosophie [1]. Chaque année, après la fin de ses cours, M. Klibansky prend part aux différents colloques internationaux de philosophie.

Comme bilan de cette première étape, on peut remarquer qu'au point de vue philosophique, le Canada anglais ne se rattache pas à l'école pragmatique américaine de William James et John Dewey. C'est plutôt l'influence britannique qui l'inspire. Oxford, l'idéalisme anglais, et peut-être encore plus, le sentimentalisme écossais. Mais le Canada est un pays qui évolue rapidement. Il ne faudrait pas l'oublier.

II

Le Canada d'expression française.

Trois Universités, Québec, Montréal et Ottawa, donnent un enseignement supérieur en philosophie et possèdent chacune leur physionomie propre. Toutes trois sont thomistes mais le Thomisme n'est pas un bloc monolithique et des divergences notables s'y rencontrent.

Ottawa, la plus jeune des trois Facultés, a trouvé — depuis 1931 déjà — dans la Section spéciale de la *Revue de l'Université*, un « moyen » d'expression. Trois professeurs (Oblats de Marie-Immaculée) ont publié, ces dernières années, des ouvrages importants : le P. Jean Pétrin, *La Connaissance spéculative et la Connaissance pratique* (Éd. de l'Univ., 1948), le P. Henri Gratton *Psychanalyses d'hier*

1. Cf. *Bulletin du Conseil International de la Philosophie et des Sciences humaines*, Maison de l'U.N.E.S.C.O., Paris, 1951-52-53, pp. 45 et suiv.

et d'aujourd'hui (Paris, Les Éditions du Cerf, 1955) et le P. Jacques Croteau, *Les Fondements thomistes du Personnalisme de Maritain* (Éd. de l'Univ., 1955). Le titre de ce dernier livre nous paraît situer assez bien l'orientation philosophique d'Ottawa (quoique le P. Croteau corrige beaucoup, sur le point précis qu'il étudie, les positions de Maritain).

A Montréal, la Faculté de Philosophie s'est adjoint deux Instituts qui lui donnent un complément et un rayonnement particuliers, l'Institut de Psychologie et l'Institut d'Études Médiévales. Un des professeurs de la Faculté, le P. Louis Lachance, O. P. est bien accrédité dans le monde philosophique à cause de ses nombreux ouvrages : *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas* (Montréal, éd. du Lévrier, 2e éd. 1948), *L'Humanisme politique de saint Thomas* (Montréal, éd. du Lévrier, Paris, Recueil Sirey, 1939, 2 vol.), *Philosophie du Langage* (éd. du Lévrier, 1943), *L'Être et ses propriétés* (éd. du Lévrier, 1950). Le Doyen de la Faculté, le P. Louis-M. Régis O. P. a produit, lui aussi, plusieurs travaux considérables : un livre, *L'Opinion selon Aristote* (Paris, Vrin, 1935), des études monographiques : *Philosophie de la nature, abstraction et métaphysique* (1936), *La critique néothomiste est-elle thomiste?* (1938), *Aux origines de la Philosophie* (1952), deux conférences : *Saint Thomas and Epistemology* (The Aquinas Lecture 1946, Milwaukee, Marquette University), *L'Odyssée de la Métaphysique* (Conférence Albert-le-Grand, 1949, Montréal). C'est à l'Université de Montréal qu'enseignait le P. J. Péghaire, S. S. Sp., dont les livres demeurent une contribution de valeur à la philosophie thomiste : *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin* (Vrin, 1936) et *Regards sur le Connaître* (Fides, 1948).

L'Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand, fondé en 1930 par le P. Chenu au *Studium* dominicain d'Ottawa, s'est transporté à Montréal en 1942. C'est strictement une institution d'enseignement supérieur et de recherche. Son corps professoral est impressionnant par la seule célébrité des noms qu'on y relève : MM. Henri-Irénée Marrou, Paul Vignaux, E. Gilson, les PP. Anawati, Geiger, Eschmann O. P. L'Institut publie deux collections d'ouvrages : les « Publications de l'Institut d'Études Médiévales » qui en sont actuellement

à leur treizième volume et parmi lesquelles se trouve en particulier l'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* du P. Chenu, et les « Conférences Albert-le-Grand », collection plus modeste qui donne le texte de conférences organisées annuellement à l'occasion de la fête de saint Albert. C'est aussi l'Institut qui a publié cette édition de la Somme Théologique si justement connue et appréciée par tous les Thomistes, principalement parce qu'elle contient l'identification des références et des citations anonymes données par saint Thomas [1].

A cause de son importance et de son orientation nettement expérimentale, l'Institut de Psychologie constitue, du point de vue doctrinal, une entité autonome. On peut en juger par ses publications : *Tests différentiels d'intelligence* par le P. A. Pinard, C. S. V., et autres collaborateurs, *Contributions à l'Étude des Sciences de l'Homme* (nº 2, 1953). Son rattachement à la Faculté de Philosophie introduit cependant dans ses cours, un souci d'intégration philosophique qui lui donne un caractère propre et qui empêche le travail de recherche positive d'en rester à une perspective uniquement empiriste.

La Faculté de Philosophie de l'Université Laval, à Québec, forme une école de pensée bien caractérisée et vigoureuse. Elle se distingue par un effort original de retour aux textes d'Aristote et de saint Thomas que l'on prend comme base des cours et que l'on tente d'assimiler non pas comme des œuvres historiques, mais comme *philosophia perennis*. comme doctrine vraie, valable pour tous les temps et tous les milieux. Comme introduction à l'intelligence de ces textes, on a volontiers recours aux Commentateurs, en particulier Cajetan et Jean-de-Saint-Thomas. La figure dominante de ce milieu est assurément celle de son actuel Doyen [2]. M. Charles de Koninck, un Belge venu au Canada il y a plus de vingt ans. M. de Koninck est célèbre en Amérique par suite de ses multiples tournées de conférences. Spécialiste de la Philosophie de la Nature et de la Méthodologie des Sciences, M. de Koninck a publié un grand nombre d'articles de revue. Il a écrit un volume de lecture difficile mais d'une

1. Summa Theologiae Sancti Thomae de Aquino, 5 vol. Ottawa, 1941.
2. Depuis la rédaction de ces lignes, M. l'abbé Maurice DIONNE a succédé à M. de Koninck comme Doyen de la Faculté.

exceptionnelle profondeur : *De la Primauté du Bien Commun* (Québec, éd. de l'Université Laval, Montréal, Fides, 1943)[1]. Québec compte aussi parmi ses Maîtres, M. Jacques de Monléon, professeur à la fois à Laval et à l'Institut Catholique de Paris. Le professeur de psychologie à la Faculté, M. l'abbé Stanislas Cantin, a composé un *Précis de Psychologie Thomiste* sobre et d'une grande clarté[2]. Les autres collaborateurs de M. de Koninck écrivent surtout dans la revue de la Faculté, le *Laval Théologique et Philosophique*.

Dans un pays où le métier de philosophe est presque un luxe, les familles religieuses apportent, grâce à leurs Maisons d'Études, une contribution précieuse à l'activité philosophique. A Ottawa, les Dominicains dirigent une intéressante collection : *Études et Recherches, cahiers de Théologie et de Philosophie* (le cahier IX a paru en 1955). A Montréal, les Jésuites ont une revue, *Sciences Ecclésiastiques,* et une collection d'ouvrages de recherche, « Studia ». Celle-ci contient, en philosophie, un remarquable essai du P. Richard Arès, *L'Église catholique et l'organisation de la société internatioonale contemporaine.* Un professeur, le P. Saintonge, á publié une *Summa Cosmologiae* (1941) très appréciée et adoptée comme texte d'enseignement dans plusieurs Facultés de Philosophie. Un livre du P. Robert Bernier, *L'Autorité politique internationale et la souveraineté des États. Fondements philosophiques de l'ordre politique* (Montréal, Institut social populaire, 1951) a reçu des éloges flatteurs[3]. A Québec la revue des Pères Franciscains, *Culture,* contient périodiquement des travaux de philosophie et le P. Patrice Robert y a publié un livre fort bien fait, *Hylémorphisme et Devenir chez S. Bonaventure* (1936).

1. Son enseignement et sa direction ont inspiré plusieurs livres publiés par ses disciples, par exemple, *La Doctrine de l'Évolution* de M. l'abbé OTIS (Montréal, Fides, 1949, 2 vol.), *Causa causarum* de M. l'abbé HOLLENCAMP. On annonce pour juin 1956, un ouvrage d'un autre disciple de M. de Koninck, devenu professeur à la Faculté, M. Emile SIMARD : *La Nature et la portée de la méthode scientifique.*

2. *Précis de Psychologie Thomiste,* précédé d'une introduction à l'étude de l'âme par Charles de KONINCK (Québec, éditions de l'Université Laval, 1948).

3. Cf. *Bulletin Thomiste,* t. VIII (1947-53), n. 1266.

Nous rencontrons enfin, indépendamment de toute école, une tentative de philosophie proprement canadienne, dans l'œuvre de M. André Dagenais : *Vers un nouvel âge* (Fides, 1949), *Restauration Humaine* (1950), *Dieu et Chrétienté* (1955). La pensée d'André Dagenais veut être une sagesse chrétienne, s'inspirant de saint Augustin et de saint Anselme de Cantorbéry, et s'incarnant dans « la Laurentie » (la partie du Canada où les Canadiens-Français sont en majorité, appelée « Laurentie » parce qu'elle est le bassin du fleuve Saint-Laurent). L'idée est séduisante mais la réalisation nous en semble difficile, sinon impossible et périlleuse. De M. Jacques Lavigne aussi nous voulons signaler un travail sur *L'Inquiétude Humaine* paru dans la collection « Philosophie de l'Esprit » (Paris, Aubier, 1953) et favorablement accueilli par la critique [1].

La meilleure conclusion que nous puissions apporter à cet inventaire est un jugement de M. de Koninck. A la fin d'un mémoire soumis à une commission d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada, il indidait très habilement et très délicatement comment et pourquoi nous avons raison d'être tout à la fois contents mais non satisfaits de l'état de la philosophie chez nous :

A bien des égards nous jouissons même d'avantages inconnus ailleurs. Nous ne connaissons pas d'universités où il existe, de la part des autorités, un si grand souci d'un enseignement philosophique approfondi et un aussi sincère empressement de le développer au prix des plus grands sacrifices. D'autre part, l'engouement pour les éphémères et faciles nouveautés est ici plutôt rare. Mais, dans un domaine aussi difficile et aussi important que celui de la philosophie, l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être ne permet pas le repos. La satisfaction serait la preuve certaine d'une irrémédiable décadence [2].

Jean LANGLOIS

Faculté de philosophie s. j.
Montréal (Canada).
Avril 1956.

1. Cf. Bulletin Thomiste, t. IX, n. 478.
2. La philosophie au Canada de langue française, *Laval Théologique et Philosophique,* vol. VIII (1952), p. III.

BIBLIOGRAPHIE

Watson KIRKCONNEL and A.S.P. WOODHOUSE, *The Humanities in Canada,* 166 Malborough ave., Ottawa, 1947.

Hermas BASTIEN, L'Enseignement de la Philosophie, I au Canada Français, Montréal, 1936.

Edmond GAUDRON, of. m., La philosophie et les universités canadiennes, *Culture,* 1941 (2), pp. 477-491.

John A. IRVING, One Hundred years of Canadian Philosophy, *University of Toronto Quarterly,* 1951 (vol. XX), pp. 107-124.

Charles W. HENDEL, The Character of Philosophy in Canada, *University of Toronto Quarterly,* 1951 (vol. XX), pp. 125-133.

Charles DE KONINCK, La philosophie au Canada de langue française, *Laval Théologique et Philosophique,* t. VIII (1952), pp. 103-111.

La revue **Culture** publie à la fin de chaque numéro, depuis 1940, un supplément de bibliographie canadienne dont la philosophie est une des rubriques.

LUIGI STEFANINI

Ce n'est pas seulement un des philosophes italiens les plus riches et les plus pénétrants de ce temps qui vient de nous quitter : tous ceux qui l'ont connu pleurent l'homme plus encore que le penseur. La chaleur émouvante du style de Luigi Stefanini ne faisait que traduire ses sentiments intimes. Tout ce qu'il disait, son éloquence le revêtait de lumière. Et pourtant si grande était sa simplicité qu'on était conquis, persuadé sans jamais être contraint. Sa parole créait les paysages spirituels que son geste dessinait. Il avait la puissance d'accueil de Louis Lavelle qu'il aimait et dont il sut exprimer avec justesse la pensée dans son « Esistensialismo ateo, esistensialismo teistico » qu'il publia en 1952 (Adam, Padoue). Son amitié était vigilante et toujours disponible.

Né à Trevise le 3 novembre 1891, il passa tous ses examens d'État et fut appelé à Messine en 1936 pour y enseigner la philosophie theorétique, puis, à la veille de la guerre, il vint à Padoue pour y occuper la chaire d'histoire de la philosophie theorétique qu'avait illustrée Robert Ardigo. Il devait, par la suite, y être chargé du cours de pédagogie (qu'il professait à l'Institut universaire de Venise), puis du cours d'esthétique. Il était un des animateurs du groupe des philosophes chrétiens de Gallarate ; il y défendait une métaphysique de la personne, qui n'est point sans présenter de nombreuses analogies avec celle dont Maurice Nedoncelle s'est fait chez nous le défenseur. Il s'attachait à en tirer toutes les conclusions, tant en ce qui concerne l'éthique (on lira avec profit sur ce point son « personalismo sociale » Studium, Roma, 1953) que la pédagogie et l'esthétique qu'il a, ces derniers temps, entièrement renouvelée (v. son *Estetica* dont le premier volume vient de paraître à la Morcelleona de Padoue).

Ceux qui, chez nous, se préoccupent de connaître un courant de pensée proche de notre Philosophie de l'Esprit, quoiqu'entièrement original et inséré dans le courant platonicien-augustinien de la pensée italienne, liront avec profit ses « Itinéraires métaphysiques » qu'Aubier a bien voulu accueillir en 1952 dans sa collection. On y discernera la

position extrêmement originale de Luigi Stefanini, beaucoup moins engagé que certains de ses amis dans l'idéalisme actualiste de G. Gentile et toujours soucieux de se référer à un objet que la pensée s'efforce de saisir dans sa totalité, en s'élevant par étapes et contrainte par son dynamisme intérieur jusqu'à des synthèses de plus en plus spiritualisantes.

Il y a, selon Luigi Stefanini, une expérience immédiate que nous ne pouvons récuser. Quand je pense, je me pense, *moi*, non que je puisse m'atteindre en mon intimité ou que je puisse saisir en moi une réalité achevée. Ce n'est qu'en chacune de mes situations concrètes que je me saisis, je n'atteins mon existence que monnayée dans le temps. Ce n'en est pas moins de l'acte concret qui me manifeste comme *forme formative* que je pars, non d'une pure logicité dont la personne serait absente.

Ainsi L. Stefanini saisissait au plus profond de *l'ens déclarativum et manifestivum sui*, non seulement l'unité et l'identité qui orientent tous les actes de la pensée, mais l'unicité singulière sous laquelle chaque conscience se saisit.

Par là Stefanini était inévitablement conduit à souligner le caractère créateur du verbe, la puissance poétique du langage. La parole est certes beaucoup plus qu'un moyen d'échange et de superficielle communication entre les hommes, tout autre chose, en son mouvement initial qu'un simple bavardage quotidien ; elle est la condition qui permet à chacun de se constituer *tel* et de se révéler aux autres en ce qu'il a d'unique et d'inimitable : « Le langage est ce par quoi la langue exprime une âme, la langue est ce par quoi le langage se rend significatif de l'autre du sein de l'âme même. La double substance, expressive et significative de la langue, engendre en dehors du champ de la poésie proprement dite le champ de la littérature » (*Motivi de una estetica spiritualistica,* Archivio di filosofia, 1942, XX). C'est dans cette perspective spiritualiste que L. Stefanini s'est attaché à repenser toute l'esthétique de l'expression ou de l'intuition lyrique qui reste la partie la plus importante de l'œuvre de B. Croce. L'expression, pour lui, est révélatrice d'une âme dont elle manifeste au dehors l'intention constituante. Ainsi dans les « Maîtres chanteurs » de Richard Wagner, chaque acteur exprime par un leitmotiv musical le sentiment intime qui le fait être : « La parole est ainsi

réflexive avant d'être transitive ; grâce à elle la personne participe de sa propre essence, et cette participation toute personnelle rend possible la participation impersonnelle » (Il personalisme filosofico in Italia). Une telle esthétique est, on le voit, riche de résonances ontologiques : elle remplit bien le but que lui a assigné chez nous M. Etienne Souriau de constituer l'axe autour duquel toute l'enquête philosophique s'organise et progresse. Aussi le traité d'Esthétique auquel, les derniers temps de sa vie, Luigi Stefanini consacra tous ses soins, nous donne bien ses suprêmes conclusions. A la causalité physique qui est transitive, — puisque la cause s'y évanouit dans l'effet — le maître de Padoue oppose la causalité spirituelle qui est réflexive : la parole y rend possible « un retour de flamme de l'être sur lui-même, acte ». Et c'est grâce à cette réflexion qui lui permet de se un mouvement circulaire du *je* qui se possède en son propre posséder que la parole peut se communiquer à d'autres, constuer pour eux la révélation émouvante d'un être qui se cherche et, par elle, se crée. Ce serait s'abuser toutefois que de considérer cette parole qui, par delà l'auto-conscience, vise à l'auto-genèse comme le verbe lui-même. Pour être telle, il faudrait qu'elle soit l'acte vraiment exhaustif d'un être capable « de se posséder sans résidu aucun et de s'engendrer en se possédant ». Elle en approche certes dans l'invention poétique : d'où la joie de créer dont, dans un chapitre de son Traité, Stefanini a décrit l'ivresse. Il y compare le jeu de l'art au jeu de l'enfant, comme lui désintéressé et libre dans son élan comme dans ses fins, et plus encore à la pauvreté franciscaine : il en imite la joie *parfaite,* joie de s'enrichir par un don total ; ce don est « le pain qui tombe de la table des anges » ; seul il est capable de nous satisfaire.

Luigi Stefanini est mort à la tâche, comme l'ouvrier absorbé par son œuvre, enivré lui-même du spectacle qui se découvrait à lui. La dernière image que nous emportons de lui est celle des paroles qu'il prononça à l'issue du Congrès du Centenaire rosminien. Nul ne pouvait plus que lui comprendre l'épanouissement en ascèse de l'esthèse désintéressée du philosophe roveretain pour qui, comme il l'écrivait à son ami Manzoni, « tout en ce monde était grâce ».

J. CHAIX-RUY

LE IVᵉ CONGRÈS THOMISTE INTERNATIONAL

Rome, 13-17 Septembre 1955.

L'Académie romaine de saint Thomas, qui a eu l'initiative de ces Congrès et assume tous les cinq ans la charge de les organiser, avait proposé aux participants trois thèmes visant à confronter la philosophie thomiste : — avec l'état actuel des sciences ; — avec la dialectique hégélienne et marxiste ; — avec les questions posées par l'existentialisme.

Une innovation a marqué l'organisation de ce Congrès en 1955. Les communications des congressistes avaient été réclamées assez tôt pour pouvoir être imprimées dans un gros volume in-8° de 612 pages[1], qui fut mis en distribution dès la veille du Congrès. Ces textes imprimés ne devaient ni être lus, ni même résumés par leurs auteurs. Mais, pour chacun des trois thèmes, deux rapporteurs avaient été chargés de présenter une étude d'ensemble des diverses communications. Toutes les séances étaient communes et un certain temps — très restreint ! — était réservé à l'intervention personnelle de ceux des congressistes qui en effectuaient la demande.

Si l'impression des communications et le choix de rapporteurs chargés d'en dégager et d'en comparer les conclusions constitue une heureuse innovation, on peut se demander s'il n'eût pas été plus profitable que la discussion fût organisée en sections séparées pour chacun des thèmes. Ainsi aurait-on pu laisser un temps de parole plus notable aux auteurs des communications et les interlocuteurs, groupés suivant leurs spécialisations respectives, seraient intervenus plus opportunément dans le débat.

Le Congrès[2] fut inauguré le mardi 13 septembre à 11 heu-

1. *Sapientia Aquinatis,* Romae, Officium libri catholici, 1955.

2. Le discours du Saint-Père a été publié dans l'*Osservatore Romano* du jeudi 15 septembre 1955.

res par le Souverain Pontife en personne à Castel Gondolfo, où des cars conduisirent les congressistes. Le discours du Pape prononcé en français fut, après une brève introduction rappelant l'attachement de l'Eglise à la philosophie de saint Thomas, tout entier consacré aux rapports existant entre cette philosophie et les acquisitions les plus récentes de la physique moderne.

Pour comprendre la portée de ce disscours, qui préludait au premier thème du Congrès, il faut le rapprocher de ceux qu'adressa précédemment Pie XII, soit aux membres de l'Académie Pontificale des sciences le 22 novembre 1951, soit aux participants du Congrès d'astronomie de Rome. Une fois de plus le Souverain Pontife avait tenu à se montrer minutieusement et fidèlement informé des théories scientifiques actuellement admises et soucieux du problème que pose leur rapprochement avec la philossophie scolastique : « *Il y a une question fondamentale, très actuelle, qui réclame une particulière attention de votre part. Nous voulons parler des rapports entre l'expérience scientifique et la philosophie : c'est un point sur lequel des études et des découvertes récentes ont soulevé de nombreux problèmes* ».

Trois de ces problèmes ont été retenus dans la suite du discours : celui de la confrontation entre la doctrine hylémorphique et la structure de l'atome et de son noyau ; le problème du déterminisme des lois physiques ; le problème des relations entre matière et énergie.

En ce qui concerne la structure de la matière, Pie XII observe qu'il n'appartient pas au philosophe de préciser le niveau structural où se trouve réalisée l'unité substantielle du composé matériel. Il se contente de rappeler que ce type d'unité exige que les parties ne possèdent pas le même degré d'individualité que le tout et qu'elles ne retiennent donc pas en composition l'ensemble complet des caractéristiques qu'elles possèdent à l'état libre. Il rapproche alors de cette exigence les données expérimentales généralement admises par les savants contemporains, lesquelles montrent un affaiblissement d'individualité à l'intérieur de l'atome, tant des électrons que des nucléons. Le bénéfice de cette observation laisse, on le voit, une marche d'interprétations assez divergentes quant à une harmonisation éventuelle entre l'hylémorphisme scolastique et la physique moderne. Les discussions

autour du premier thème du Congrès n'ont fait que consacrer cette divergence.

Quant au débat sur le déterminisme, le Pape, après avoir observé que ni le principe de causalité, ni celui de raison suffisante ne se trouvent en fait mis en question, tant qu'on leur laisse leur signification proprement philosophique, laisse voir ses préférences pour l'interprétation objectiviste que comporte le recours au calcul des probabilités ; c'est-à-dire que la solution par lui envisagée, quant au mode d'agir des ultimes constituants de la matière, se rapproche de la position actuellement défendue en France par l'école de Louis de Broglie.

Le problème posé par les relations entre matière et énergie est exposé ensuite en toute objectivité et sérénité. Le Pape observe que l'on ne peut affirmer que la masse, telle que la définit le physicien, soit un attribut essentiel de la matière. Une perte de masse n'entraîne donc pas une intégrale dispa-tion de matière au profit d'une énergie privée de tout support.

De ce discours, pour lequel le Souverain Pontife a choisi de préférence leur langue, les philosophes et savants français apprécieront, avec l'objectivité de l'information, le souci de ne pas confondre les plans scientifique et philosophique et de respecter la méthode propre à chaque discipline, tout en maintenant l'existence d'un terrain de rencontre où elles exercent l'une sur l'autre un mutuel contrôle.

Les communications relatives au premier thème peuvent se répartir en trois catégories : celles qui portent sur les problèmes de frontière entre philosophie et science ; celles qui ont pour centre l'hylémorphisme ; enfin quelques points de contacts entre la doctrine thomiste et certaines théories modernes.

Sur les problèmes de frontière on s'accorde généralement aujourd'hui à attribuer aux sciences dites positives, dont la conception est relativement récente, un régime d'autonomie interne vis à vis de la métaphysique, celle-ci n'étant pas à son tour liée au progrès incessant des sciences ou ébranlée par les conceptions théoriques nouvelles qui surgissent inopinément. Le plus difficile est de situer dans l'entre-deux la *Philosophie naturelle*, qui a pris la place de la « Physique » aristotélicienne. La tentation est grande d'en faire une simple

réflexion philosophique sur les diverses sciences ou, au contraire, d'en faire une simple partie de la Métaphysique, cataloguée sous le nom de *Cosmologie*. Tandis que certains pensent échapper à cette alternative en ressuscitant le concept scolastique des « scientiae mixtae », le R. P. Guérard des Lauriers propose d'intercaler entre les sciences et la philosophie naturelle des « métasciences », constituant en prolongation de chaque science une réflexion philosophique sur ses fondements ; puis de considérer la philosophie de la nature comme jouant, vis à vis de l'ensemble des êtres de la nature le rôle que joue chaque métascience vis à vis d'une classe spéciale d'objets.

Les diverses relations proposées entre l'hylémorphisme et les sciences reviennent, comme le remarque le P. Echarri, à déterminer *le sujet* de cette théorie, c'est-à-dire à identifier, en face des entités physiques définies par les méthodes d'observation ou d'expérimentation les plus précises, celles qui jouent le rôle du *corpus naturale* des anciens scolastiques. Les uns, s'appuyant sur la distinction entre l'analyse métaphysique et les méthodes de décomposition physico-chimiques, estiment qu'il n'y a pas lieu de tenir compte des données scientifiques et qu'aujourd'hui comme autrefois le *corpus naturale* est celui que nous révèle l'expérience vulgaire faite à l'échelle de nos sens. Si l'on estime au contraire qu'il y a continuité entre l'expérience vulgaire et l'expérience scientifique et que les méthodes d'observation les plus raffinées ne font que prolonger et perfectionner le pouvoir prospecteur de nos sens, tel que l'améliore déjà l'emploi de simples verres de lunette, on admettra avec Pie XII que l'expérience scientifique renouvelle le problème de l'hylémorphisme et on cherchera à vérifier dans quelle mesure cette expérience permet de vérifier avec plus de finesse l'application des catégories d'unité et d'individualité que nous révèle déjà l'expérience à l'échelle de nos sens. La solution du problème variera alors suivant la valeur de l'information scientifique et l'exigence philosophique portant sur la pureté des concepts. Comme il est rare de posséder à la fois l'une et l'autre, sans doute est-il sage de ne porter que des jugements provisoires et revisables. Cela ne revient pas à dire, comme l'ont fait plusieurs participants du Congrès, que le philosophe doit totalement se désintéresser du problème de la

détermination du *corpus naturale,* ce qui conduit à vider l'hylémorphisme de son contenu pour en assurer plus efficacement la pérennité.

Signalons enfin, parmi les sujets plus particuliers abordés au Congrès, le problème que pose la définition de la matière et de la vie, le problème du temps, les relations entre les principes thomistes et certaines théories scientifiques, telles que la relativité, les quanta, le vitalisme,...

(à suivre)

Jean ABELÉ

COMPTES RENDUS

Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis expositio, par H. D. Saffrey, O. P. (Textus Philosophici friburgenses, 4/5. Fribourg, Société philosophique ; Louvain, Editions E. Nauwelaerts. 1954. In-8°, LXXIV-150 pp.).

L'excellente collection des *Textus Philosophici* Friburgenses, dirigée par le P. Bochenski, O. P., qui comprenait déjà l'édition (par le P. Wyser, O. P.) des questions 5 et 6 de l'*in Boethium de Trinitate* d'après l'autographe, une éditions critique (par J. J. Pauson) du *de principiis naturae,* et une autre (par J. M. Wyss) du *de natura materiae* (attribué à saint Thomas), vient de s'enrichir d'une œuvre nouvelle, assez remarquable, l'*expositio* de saint Thomas *super librum de causis,* par le R. P. H. D. Saffrey, O. P. Ce travail mérite à plusieurs titres d'être signalé.

C'est d'abord la première édition correcte d'un texte fort important pour comprendre les relations de saint Thomas et du néo-platonisme. Il ne nous appartient pas d'entrer dans tous les détails de la technique d'édition qu'a utilisée le P. S. Signalons seulement les lumières et parfois les difficultés supplémentaires qu'apporte la délimitation des diverses *peciae*. Le P. S. s'est efforcé de retrouver ou d'écrire l'histoire des copies de ces *peciae* ; travail excellent et qui peut servir de modèle. Notons aussi une conclusion intéressante : le texte semble avoir été dicté par saint Thomas à un secrétaire, « usage habituel de saint Thomas », nous dit-on. Le P. S. établit enfin la date de 1272 pour l'ouvrage et précise même : peut-être première moitié de l'année, ce qui en fait l'un des derniers ouvrages parisiens de saint Thomas.

Le P.S. ne s'est pas contenté de ce travail d'éditeur, déjà si remarquable. Il faut l'en louer. La première partie de son introduction est historique et doctrinale. C'est un essai pour situer le *liber de causis* dans le grand mouvement doctrinal issu de Platon et passant par les néo-platoniciens grecs et même arabes. Bien sûr ce n'est qu'une esquisse, mais tracée d'une main ferme, et aboutissant à une comparaison judicieuse entre la doctrine du *liber de causis* et celle de l'*Elementatio theologica* de Proclus dont il procède. C'est là qu'une étude détaillée du texte de saint Thomas serait intéressante. On sait tout l'avantage qu'il y aurait à préciser l'attitude de saint Thomas vis-à-vis de Platon et des néo-platoniciens. Trop souvent

à ce sujet on s'arrête à des ressemblances de vocabulaire, et l'on parle du platonisme ou du néo-platonisme de telle œuvre de saint Thomas, sans tenir compte suffisamment de la pensée même de saint Thomas. Pour en décider il faudrait s'astreindre à une étude très précise d'œuvres comme cette *expositio in librum de causis* (c'est bien une *expositio,* comme le souligne le P. S.), en cherchant à découvrir l'orientation que saint Thomas donne à son texte. Le P. S. nous fournit tous les éléments d'une telle étude : « Saint Thomas, nous dit-il, lorsqu'il commentait le *Liber de causis,* avait trois livres ouverts devant lui : le texte du *Liber,* un manuscrit de l'*Elementatio* et un *Corpus* dionysien » (p. XXXVI). Il ne nous reste plus qu'à étudier le texte.

Un seul regret, mais nous ne saurions en faire reproche au P. S. car ce n'était pas son travail. Il serait vraiment utile pour mener à bien l'étude doctrinale du texte de saint Thomas, d'avoir à sa disposition un texte du *Liber de causis* aussi proche que possible du texte utilisé par saint Thomas. Le P. S. s'est efforcé d'améliorer le texte reçu d'après les citations qu'en donne saint Thomas. C'est donc là aussi un progrès.

Il reste que cette « édition d'usage scolaire », comme dit modestement le P. S., est un instrument de travail de premier ordre.

G. DUCOIN, S. J.

Gerd BRAND

Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuscripten Edmund Husserls. Martinus Nijhoff, den Haag, 1955. In-8° de 147 pages. Prix : 9.50 fl.

Pour qui ne veut pas se contenter d'un amateurisme inadmissible en philosophie, l'accès à l'œuvre de Husserl et en général à la Phénoménologie demeure fort escarpé, bien qu'on en ait parlé beaucoup et qu'on les respire pour ainsi dire dans l'air du temps. Les bons ouvrages d'introduction se comptent. Le livre de Gerd Brand vient s'y joindre. C'est une excellente initiation, qui se recommande par la clarté, la précision, le contact avec les sources.

Les inédits de Husserl y sont en effet largement mis à contribution. Ils sont traités, non comme un épilogue — car Husserl est le philosophe du retour éternel aux choses mêmes —, mais comme un dernier seuil et l'aboutissement d'une pensée infatigable. M. Brand note d'ailleurs que la fin rejoint le commencement, l'achèvement est remontée à l'original. Les résultats obtenus concordent et même

coïncident avec l'usage que fait en France M. Merleau-Ponty de la pensée de Husserl. Les belles études de M. A. de Waelhens se trouvent également confirmées par les conclusions de son collègue hollandais.

L'exposé de M. Brand ne laisse aucun doute sur la prétention de Husserl à fonder une « philosophie transcendantale », incluse dans la méthode de la Phénoménologie (la *réduction*), qui surmonte l'opposition du réalisme et de l'idéalisme. Le problème est celui de la thématisation réflexive de la Phénoménologie. Sur ce cheval de bataille des adversaires de la Phénoménologie, le statut de la réflexion systématique, l'étude de M. Brand fournit de précieux éclaircissement. Nul doute que Husserl n'ait conçu sa « science rigoureuse » comme une philosophie : philosophie de la vie, de l'expérience du monde et du Moi transcendantal inséparables rationalisme supérieur défini comme « la lumière de la raison dans le mouvement continu de l'éclairement de soi ». Là encore, la philosophie de M. Merleau-Ponty se trouve pleinement validée, quoique l'inflexion husserlienne porte plutôt sur le sujet, sur l'élucidation du Moi pur.

La deuxième partie du livre développe la conception du temps, de la temporalité, en des analyses à la fois très ténues et très rigoureuses. Il apparaît à travers elles que l'Ego est temporisant, temporalité originaire : la temporalité est la forme originaire du Moi. C'est-à-dire que le courant vivant du présent (*die strömend-lebendige Gegenwart*) constitutif du Moi (de l'égoïté), se temporalise (*sich zeitigt*) dans les deux autres dimensions du temps. La réflexion s'effectue dans la temporalité, la réflexion est temporalité. Ce mouvement est essentiel au moi fini. Il articule sa liberté, il la déploie. Cette intuition, qui s'est cherchée dans la liberté bergsonnienne, également temporelle — la mémoire profonde lui servant de masse de manœuvre et comme de volant de sécurité — est reprise et conduite à terme par Husserl. Le moi est temporalité, c'est-à-dire liberté.

Les problèmes ne sont pas pour autant tous résolus. La théorie husserlienne du temps n'est qu'un chaînon : chez Husserl, un point d'arrivée est toujours un point de départ, et d'autres *Urformen* comme l'intersubjectivité requièrent aussitôt d'être explorées.

La conception du temps n'est peut-être pas non plus définitive. Merleau-Ponty, tout en s'en inspirant, a donné davantage à un temps objectif qui s'inscrit dans le moi plutôt qu'il n'est évoqué par lui. La difficulté qui demeure vient de la place faite à la passivité, à la facticité dans la reprise réflextive. C'est la marque de la finitude, oui ; mais comment la finitude serait-elle essentielle au Moi pur, et même comment fait-elle partie d'une « constitution » ? On n'évite pas cette pierre d'achoppement.

X. TILLIETTE

Paulette FÉVRIER

Déterminisme et indéterminisme

Un vol. in-16 de 252 pages. Presses Universitaires de France, 1955. Prix : 1 000 fr.

La préface à ce livre, signée par Edouard Le Roy, est le texte d'un rapport présenté à l'Académie des sciences morales et politiques, au nom de la section de philosophie, sur le concours dont ce livre est sorti couronné.

Le premier chapitre, consacré à l'analyse de la notion de déterminisme, contient toutes les définitions nécessaires à la position du problème. Le chapitre II expose la conception déterministe qui régnait au XIXe siècle et caractérisait le « mécanisme classique ». Avec le chapitre III l'auteur aborde l'étude des théories physiques où s'introduit le calcul des probabilités. Le mécanisme y est encore supposé, et donc aussi le déterminisme, mais celui-ci est un « déterminisme caché », puisque l'expérience n'atteint que des grandeurs moyennes. Avec le chapitre IV l'enquête s'étend à la microphysique et à la théorie des quanta. On sait que, pour interpréter les relations d'incertitude d'Heisenberg, la plupart des physiciens, pleinement approuvés par l'auteur, admettent un indéterminisme foncier qui exclut *a priori* l'hypothèse même d'un déterminisme sous-jacent. L'ensemble des résultats précédents est systématisé au chapitre V par l'exposé d'une théorie générale des prévisions, due à J. L. Destouches, dont l'inspiration est idéaliste et subjectiviste.

Mais le chapitre le plus intéressant du livre est le chapitre VI, qui n'avait pas été prévu dans le manuscrit présenté au concours et a dû être ajouté depuis pour tenir compte du retour offensif des idées déterministes, soit sous la forme de la théorie de « l'onde-pilote » reprise par David Bohm, soit sous celle de « la double solution », jadis exposée puis abandonnée par Louis de Broglie et reprise depuis par lui, avec hésitation d'abord puis avec une fermeté croissante. Il est visible que l'auteur n'éprouve aucune sympathie pour cette tentative et multiplie les obstacles sur sa route. Il n'en est que plus caractéristique qu'elle aboutisse finalement, en s'appuyant sur une idée émise par J.-L. Destouches, à envisager la *compossibilité de deux théories, l'une indéterministe, l'autre déterministe,* ayant même contenu physique. Il est vrai que la seconde se voit reprocher l'introduction d'éléments qualifiés « métaphysiques ». Mais l'épithète n'est pas pour déplaire aux philosophes, ainsi appelés à arbitrer le débat.

Jean ABELÉ

Louis ROUGIER

Traité de la Connaissance

Un vol. in-8° de 452 pages. Paris. Gauthier-Villars, 1955. Prix : 2.200 francs.

Ainsi que le reconnaît l'auteur, le titre adéquat de ce livre eût dû être : *Structure logique de la connaissance scientifique*. L'équivoque du titre adopté trouve cependant, sinon sa justification, du moins son explication psychologique dans le contenu du dernier chapitre : « La nouvelle théorie de la Connaissance ». Le but avoué de l'auteur est de justifier après coup les thèses polémiques soutenues en 1925 dans : *La Scolastique et le Thomisme*. Comme ces thèses ont déjà été exposées et critiquées dans les *Archives de Philosophie* (Vol. V, Cahier I) nous n'y insisterons pas et nous limiterons à l'analyse de l'ouvrage actuel. Aussi bien la partie positive de celui-ci est de qualité, ce qui justifie les encouragements donnés à l'auteur par M. G. Bouligand et réduit le risque assumé par l'éditeur.

L'ouvrage est divisé en quatre livres. Les deux premiers ont respectivement pour titres : *La vérité formelle des propositions, La vérité empirique des propositions*. Deux thèses centrales y sont successivement proposées : La première consiste dans une intégrale « logicisation des mathématiques ». Selon L. Rougier, « toute démonstration est tautologique. La série des théorèmes d'une théorie déductive, telle que la géométrie, ne disent rien de plus que l'ensemble des axiomes dont on est parti : ils expriment simplement ces axiomes sous une forme équivalente » (p. 126). D'après la seconde thèse, les lois physiques ne sont que « la description symbolique approchée d'une certaine routine de l'expérience » (p. 215). Ces deux thèses, assurément spécieuses, sont développées dans toutes leurs ramifications avec un luxe d'érudition qui fait l'intérêt principal de l'ouvrage.

Le livre III est consacré au langage. Pour en comprendre l'intérêt, il faut se souvenir que, pour le Cercle de Vienne dont l'auteur se fait gloire d'avoir répandu les idées en France, la philosophie n'est pas autre chose que l'étude du langage des sciences. C'est ainsi que toute assertion métaphysique se trouve sommairement réfutée du fait de sa non-conformité aux règles du langage scientifique.

Enfin le livre IV intitulé : *les pseudo-problèmes de la théorie classique de la Connaissance* renferme tous les arguments rassemblés par l'auteur pour combattre la *notion classique de vérité*.

Notre tâche critique sera facilitée par quelques aveux échappés à l'auteur, mais que l'on chercherait en vain dans le présent ouvrage. On les trouve dans le discours de clôture du *Congrès international*

de Philosophie scientifique réuni à Paris en 1935. L. Rougier, qui était un des principaux organisateurs de ce Congrès, l'avait placé, dans son allocution d'ouverture, sous le signe de l'empirisme logique de l'Ecole de Vienne. Toutefois les représentants d'autres tendances avaient été invités et furent admis à formuler leurs objections. Elles furent telles qu'elles obligèrent L. Rougier à céder du terrain dans son allocution finale. Voici en quels termes :

« Nous sommes partis d'une doctrine, un peu étroite, mais rigoureusement précise, qui offrait une excellente base de discussion ; celle de l'Ecole de Vienne, à laquelle on peut convenir de donner le nom d'*empirisme logique*. Suivant cette doctrine, la philosophie scientifique devrait se réduire à la *syntaxe logique du langage scientifique,* c'est-à-dire aux règles de formation des propositions scientifiques. En un mot, la philosophie scientifique serait la *grammaire de la science.* Cette doctrine n'envisage que la cohérence logique des propositions entre elles, non leur correspondance avec un donné qui en constituerait le contenu matériel, l'étude de ce contenu étant laissé aux sciences spéciales.

Nous avons vu la nécessité de dépasser ce point de vue exclusivement formel, et les défenseurs de la théorie de la cohérence l'ont reconnu avec une loyauté exemplaire. On ne peut rendre compte de l'anatomie de la science, sans réintroduire la notion classique de vérité fondée sur la correspondance d'un système de symboles avec un donné... Mais, dès lors que vous rétablissez la *notion de correspondance avec un donné,* une série de problèmes prennent sens qui n'étaient que pseudo-problèmes au regard de l'analyse logique. Une série d'actes de la pensée deviennent possibles sans courir le risque de commettre le péche mortel de métaphysique... Le réel, fondé sur la détermination réciproque des théories scientifiques et de leur domaine d'application, est désormais réintégré avec toutes les questions qu'il soulève. La ligne de démarcation entre le positivisme et la métaphysique nous paraît devoir être considérablement reculée »[1].

Depuis que fut prononcée cette déclaration, dont nous nous plaisons à reconnaître la « loyauté exemplaire », mais qui rend un son si différent du langage tenu dans l'ouvrage actuel, un autre Congrès international de Philosophie des Sciences s'est tenu à Paris en novembre 1949. En l'absence de M. L. Rougier, la thèse de la totale formalisation des mathématiques fut soutenue avec une belle intrépidité par M. Dieudonné ; mais cette fois encore elle suscita des contradicteurs, dont le plus éminent fut M. Arnaud Denjoy. Sans méconnaître l'intérêt de la méthode axiomatique, celui-ci

1. *Congrès international de Philosophie scientifique, Paris 1935.* Paris, Hermann, 1936. Texte cité : fascicule VIII (A.S.I. 315), pp. 88, 89.

signala dans la prétendue suffisance de l'axiomatique et de la logique à la découverte universelle de la vérité l'avènement d'une « nouvelle scolastique ».

Pour justifier son opposition à cette nouvelle scolastique, M. A. Denjoy prit alors un exemple dans un domaine où s'est affirmée sa maîtrise, celui des ensembles transfinis :

« Cantor introduit la notion d'égalité de puissance de deux ensembles infinis, à savoir la possibilité de faire se correspondre chacun à chacun les éléments de l'un aux éléments de l'autre. Et si cela est impossible, l'inégalité de puissance et le sens de cette inégalité se conditionnent immédiatement. Ces définitions à elles seules sont parfaitement satisfaisantes pour un scolastique. Il jugera superflu de leur soumettre les matériaux familiers aux analystes. Elles peuvent amorcer des opérations logiques successives, produisant des chaînes d'énoncés d'universelle généralité.

A mes yeux ces notions, introduites sans plus, ont une valeur intrinsèque rigoureusement nulle. Elles prennent immédiatement de l'intérêt, puis une importance croissante au fur et à mesure que s'établissent ces propositions : les nombres rationnels, les nombres algébriques ne sont pas plus nombreux que les nombres entiers ; mais ceux-ci sont moins nombreux que les points d'une droite ; ces derniers sont aussi nombreux que les points d'un carré, d'un cube; mais ils ne le sont pas plus que les points d'un ensemble parfait totalement discontinu ; l'ensemble des fonctions d'une variable a une puissance supérieure à celle du continu, etc. Pour moi, c'est uniquement si je la vois dressée sur ce faisceau de propositions capitales, que la définition de Cantor prend à mes yeux grande figure. Tant qu'elle est encore une forme vide, avant qu'elle ne se soit enflée de cet apport de substance, je n'écoute en elle qu'un propos négligeable et oiseux »[2].

Le lecteur opposera sans peine la lumineuse plénitude de ce texte au vide désespérant de la négation massive de L. Rougier citée plus haut : « La série des théorèmes d'une théorie déductive, telle que la géométrie, ne disent rien de plus que l'ensemble des axiomes dont on est parti ».

Il est profondément regrettable que Louis Rougier ait si vite oublié les leçons qu'il avait lui-même tirées du Congrès de 1935 et totalement négligé celles qui se dégagent du Congrès de 1949. S'il avait réduit son objectif à un exposé irénique de la méthode axiomatique et des nouvelles logiques et imposé silence à ses passions partisanes, il eût conquis beaucoup de lecteurs que celles-ci lui aliéneront et il eût évité d'abuser de la générosité de son éditeur. Nous souhaitons, cependant que, malgré ses excès et ses lon-

2. *Congrès international de Philosophie des Sciences, Paris 1949*. Paris, Hermann, 1951. Texte cité : fascicule III (A.S.I. 1137), p. 13.

gueurs, cet ouvrage fasse connaître un courant de pensée, dont les exigences peuvent être fructueuses, à condition qu'elles ne prétendent pas supplanter l'activité créatrice de l'esprit.

JEAN ABELÉ

Philippus SOCCORSI s. j.

De Physica Quantica

Un volume 15 × 22, 288 pages. Rome, Université Grégorienne, 1956.

Exposer la théorie des quanta en langue latine et de façon assimilable par des étudiants en philosophie était une gageure. Le P. Soccorsi l'a tenue et la gagnée. Son exposé, très didactique et ordonné suivant les étapes historiques de la genèse de la théorie, peut être compris par un étudiant suffisamment familiarisé avec la langue latine et possédant déjà une sérieuse initiation à la physique, tant classique que moderne. D'autre part la critique philosophique de la théorie et de ses affirmations plus paradoxales, faite du point de vue d'un réalisme modéré, tient un juste équilibre entre l'ouverture nécessaire aux points de vue modernes et la fidélité à l'ontologie thomiste.

On peut cependant regretter qu'un souci exagéré de classification ait conduit l'auteur à une division trop tranchée entre la première partie, consacrée à la quantification de l'énergie rayonnante, et la seconde qui expose la théorie quantique de l'atome. Ainsi la mécanique ondulatoire, insérée dans la seconde partie, semble n'avoir aucun lien avec la première, alors qu'il existe une « mécanique ondulatoire du photon ». Mais le principal inconvénient de la coupure ainsi opérée est que l'auteur s'est vu obligé de traiter deux fois, à la fin de la première puis à la fin de la seconde partie, des mêmes problèmes philosophiques. Car ces problèmes sont liés en grande partie au formalisme mathématique de la théorie et ce formalisme est substantiellement le même, qu'il s'agisse des photons ou des corpuscules matériels.

J. ABELÉ

Henri SEROUYA

Le mysticisme

Collection « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, 1956, 128 pages.

Bien que l'auteur n'ait pas hésité, nous dit-il, à « approfondir »

les points qui lui paraissaient capitaux, on n'attendra pas de ce petit livre de nouvelles lumières sur un sujet « difficile et obscur ». Après un examen rapide des « éléments fondamentaux » puis des « aspects » divers du mysticisme, on arrive à conclure que « le mysticisme appartient au domaine religieux » et que « les hommes qui éprouvent ici-bas des souffrances physiques aspirent à un au-delà qui, tout en étant le même, varie et se nuance selon la façon de l'interpréter ». Les pages consacrées au mysticisme chrétien nous apprennent qu'on « ne peut faire table rase de l'union, de la grâce divine, si caractéristique dans la vie intérieure ». On le voit par ces exemples, l'orientation est prudente et sage ; l'auteur s'efforce de « dégager le mysticisme de sa caricature ». On est heureux d'apprendre de lui que les grands mystiques religieux « furent aussi de grands psychologues », que Pascal et Spinoza « n'ont pas fait usage de drogues » etc. Une place excessive n'en est pas moins faite aux narcotiques, transes, sensations de flottement, à la « participation sexuelle », au mariage mystique des anormaux, aux troubles sensoriels, epilepsie, symptômes hystériques, etc. Puisque l'auteur passait en revue les mysticismes primitif, juif, chrétien, islamique, hindou, on se demande pourquoi il ne dit rien du mysticisme bouddhique.

H. L.

J. CHAIX-RUY

Ernest Renan

E. Vitte 1958, un volume in-8vo de 515 pages..

Madame Cornélie Renan a écrit, parlant de son mari : « c'est l'homme qui a le plus pensé à la mort ». Si cette affirmation est exacte, M. Chaix-Ruy a vu juste en situant l'œuvre de Renan dans une perspective de mort et d'immortalité.

Dès lors, la thèse de 1853 sur Averroès et l'Averroïsme prend un sens nouveau : à travers les recherches historiques et les interprétations philosophiques, c'est de la destinée humaine qu'il s'agit : les hommes, ces éphémères, ont-ils une âme individuelle, immortelle, qui les assure d'une survie personnelle ? Si, comme Renan le croit, la foi seule peut en décider, on comprend quelle place prendront, dans l'esprit de l'ancien séminariste — qui sera vingt et un an professeur au Collège de France — la question de Jésus et des origines du Christianisme. Seule la résurrection du Christ, confirmation de sa mission divine, peut assurer à l'humanité qu'elle est faite pour la vie éternelle et qu'elle y participe grâce à Lui. Mais

Jésus est-il vraiment Dieu ou simplement le plus divin des hommes et l'incarnation la plus émouvante de la religion ? Influencé par la philosophie et l'exégèse allemandes, défiant à l'égard de la métaphysique, jaloux de sa totale liberté de pensée, épris d'une vérité commensurée au monde des faits, Renan, au nom de la science positive, tranche par la négative la question du surnaturel. C'est donc le caractère absolu de la Bonne Nouvelle qui s'évanouit : il est vain de fonder sa croyance à l'Immortalité sur un Evangile où divinité et résurrection de Jésus sont nées d'une légende.

Lorsqu'il écrivait ce qu'il croyait être une histoire critique de Jésus, Renan prétendait répondre aux exigences de la vérité, en vidant de tout surnaturel cette histoire, mais aussi satisfaire aux aspirations religieuses des cœurs en offrant en Jésus « le plus haut sommet de la grandeur humaine ».

C'est pour se justifier, à lui-même et aux autres, cette prise de position à l'égard du Christ et de son Eglise que Renan étudie longuement les origines du Christianisme et de son développement jusqu'à la fin du second siècle. Attitude d'âme qui n'était simple qu'en apparence.

Jamais, certes, Renan ne reviendra sur ces vues positives. C'en est fait du Dieu des chrétiens et des dogmes catholiques, même de celui de la vie éternelle. Mais la perspective du néant, jusqu'au bout, lui fera horreur. Les vicissitudes de l'existence, le voisinage avec les souffrances et les injustices du monde, le charme de toutes les beautés qu'il savoure d'autant plus dans l'âge mur et la vieillesse qu'il s'en est privé dans la jeunesse, la douceur de l'amour surtout et jusqu'à la gloire — que sa sœur Henriette rêvait pour lui et qui monte avec les années — lui font sentir combien courte est cette vie et vraiment absurde la mort.

S'il incline toujours plus du côté de l'Ecclésiaste, il espère cependant sans trop y croire, qu'un Dieu se fait et que ceux-là, du moins, peut-être, subsisteront dans l'infini qui auront contribué ici-bas le plus puissamment, par la pensée, à son avènement.

« Morale sans dogme. Nous nous conduisons en tout comme des catholiques moins le dogme » écrit Renan dans ses Pensées dernières. Voilà qui explique comment il voulut être jusqu'au bout un exemple de devoir, de travail acharné, de dévouement aux siens, de sérénité devant la mort.

Assurément, son œuvre a ouvert la voie au dilettantisme. Dès 1930 M. Chaix-Ruy l'a fort bien montré, dans un *Cahier de la Nouvelle Journée*. Il serait injuste pourtant de ne voir dans les variations, ou même les contradictions de sa pensée, que de simples jeux d'esprit, qu'une ironie qui s'amuse à déconcerter le lecteur et veut se rendre insaisissable à l'adversaire. Elles sont aussi les tentatives inutiles et, sous la légèreté parfois des propos, doulou-

reuses, de l'« homme du Oui et du Non » (comme l'appela Romain Rolland) pour concilier, avec la négation d'une vie éternelle fondée sur Jésus-Christ, les désirs impérieux d'un esprit qui prétend faire œuvre immortelle et d'un cœur dont l'amour ne veut pas mourir.

Le livre de M. Chaix-Ruy nous permet de suivre l'évolution de la pensée de Renan. Il souligne les influences du milieu familial, de l'amitié, des idées de l'époque ; surtout, il met en lumière la liaison intime qui existe entre les quarante volumes qui représentent son œuvre et ses préoccupations les plus profondes. Sous la multiplicité des écrits, nous retrouvons ainsi le problème qui, dans l'œuvre d'Averroës, attirait le futur auteur de la *Vie de Jésus* et des *Origines du Christianisme* : celui de l'âme immortelle. En fermant le livre très objectif de M. Chaix-Ruy on éprouve une douloureuse compassion pour celui qui, ayant aimé passionnément la vie, crut que l'humanité était faite pour aimer, mais demeura toujours incertain devant la mort.

J. GAUDEFROY.

Docteur VITTOZ

Notes et Pensées

Editions du Levain, Paris, 1955 ; In-12°, 108 p. Prix 300 frs.

Deux des fervents disciples du Docteur Vittoz, le Docteur d'Espiney et Henriette Lefebvre, nous ont conservé dans cette élégante plaquette des notes laissées par leur Maître regretté. Les unes concernent sa méthode de rééducation du contrôle cérébral, les autres, la conduite morale en général.

Les premières ne pourront intéresser que ceux qui connaissent déjà la thérapeutique des psychonévroses découverte par le Docteur Vittoz, car elles supposent qu'on est familiarisé avec un certain nombre de notions qui jouent un rôle essentiel dans cette méthode : émissivité, réceptivité, actes conscients, concentration, etc...

Quant aux autres, elles aideront à mieux apprécier les qualités humaines que le Docteur Vittoz possédait à un degré éminent et nous aurons, tous, grand profit à méditer des conseils comme ceux-ci :

« Pourquoi craindre et nous inquiéter puisque l'avenir est entre les mains de Dieu ? » (p. 79)

ou bien encore : « Si, dans le monde, chacun acceptait sa destinée au lieu de la subir, il y aurait beaucoup moins de malheureux ; toute souffrance, physique ou morale, dès qu'elle est pleinement acceptée, devient plus légère à supporter ». (p. 79).

A. BARBASTE.

A. GOLÉA

« Esthétique de la musique contemporaine »

Bibliothèque internationale de musicologie, Presses Universitaires de France, 1956, 207 pages.

« Considérations esthétiques sur les principaux courants de la musique contemporaine », comme nous le précise l'auteur lui-même, ce livre nous retrace, en une fresque haute en couleurs, la genèse et le développement de ces courants à travers les personnalités les plus marquantes qui les incarnèrent ou les incarnent actuellement.

A l'aube du siècle, se dressent deux « géants » qui arrachèrent la musique au système tonal où elle végétait et lui donnèrent son orientation nouvelle : Debussy et Schönberg. Tous deux réagirent à leur façon contre l'harmonie traditionnelle dont Wagner avec son chromatisme avait épuisé les possibilités : Schönberg la démolira systématiquement et construira un nouveau langage, le dodécaphonisme dont il sera à la fois le théoricien et le maître. Debussy réalisera une sorte de « miracle » en retrouvant, inspiré par les anciens modes, une liberté qui l'arrachait lui aussi au langage classique ; il réouvrait ainsi la voie au langage modal et préparait l'atonalisme.

Entre les deux, effrayé par les conséquences ultimes de ces nouveaux langages, Stravinsky, après un début prometteur, sombrera dans un néo-classicisme dont l'influence faillit être désastreuse sur l'évolution de la musique contemporaine. Il incarne pour Goléa cette tentation perpétuelle de retour en arrière, véritable « puissance satanique » qui menace tout compositeur trop soucieux de satisfaire les goûts du public.

Laissant les « stravinskystes » et leur « fausse musique », Schönberg et Debussy s'avanceront sur la voie de la « vraie musique », conquête audacieuse d'un nouvel univers sonore, soit vers les cimes sauvages du dodécaphonisme, soit vers les jardins paradisiaques debussystes. Ces deux génies feront école : dans le sillage de Schönberg prendront place des musiciens d'Europe Centrale comme Anton Webern et Alban Berg le disciple génial qui écrira *Wozzeck*, tandis que s'épanouira en France le miracle debussyste, continué par Ravel, Dukas, Roussel. Enfin un troisième courant se formera, où se retrouveront tous ceux qui, désireux de conserver le contact avec l'auditoire, seront à la recherche, douloureuse parfois et déchirante, d'un « nouvel humanisme » qui concilierait les diverses tendances. C'est cette caractéristique commune qui réunira dans un même chapitre des génies aussi divers que

Bela Bartok, Serge Prokofieff, Honegger, Shostakovitch et Messiaen.

Portant enfin son regard sur la musique actuelle, l'auteur essaie de discerner à travers le foisonnement d'œuvres et d'artistes qui caractérise notre époque le nouveau visage qu'elle prend à la suite de Messiaen avec Pierre Boulez, Luigi Nono, K. Stockausen ; avec également les immenses possibilités que lui ouvre la la « musique électronique » et les dangers de déshumanisation dont la menace la « musique concrète ».

Dans cet ouvrage au style riche d'images saisissantes, Antoine Goléa évite l'écueil d'une systématisation trop poussée par ce souci que l'on sent toujours chez lui de saisir chaque compositeur dans l'originalité de son génie propre et de son message : s'il étudie les courants, les écoles, la parenté qui rapproche les divers langages harmoniques il n'en garde pas moins pour caractériser chaque compositeur en particulier un jugement ferme sans doute et même souvent tranchant mais toujours respectueux des personnalités. La sévérité impitoyable pour Stravinsky, dont il stigmatise l'attitude de peur, de fuite des responsabilités, ne l'empêche pas d'apprécier à sa juste valeur le « premier Stravinsky », celui du *Sacre du printemps*.

Mais, si à aucun moment on ne peut dire que le ton soit celui d'un exposé froid et sec, certaines pages sont animées d'une véritable passion de la musique : lorsque l'auteur nous parle de Debussy, « l'amant préféré de Dona Musica », « le nouveau printemps de la musique », de Ravel, « l'épanouissement glorieux de l'été », ou d'autres encore pour qui il a une certaine prédilection, alors la plume s'anime, s'exalte ou s'attarde en un style chaud et coloré, sur des œuvres qu'il considère à juste titre comme des sommets de la musique : *Pelléas et Mélisande* de Debussy ou *Wozzeck* de Berg.

Un livre attachant par sa fougue, son style aux riches images qui intéressera le mélomane désireux d'avoir un avis qualifié sur l'évolution du langage sonore du demi-siècle et ses principaux représentants.

P. CASTAN.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

ASVELD P. — *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Public. Univers, Louvain, 1953.

BEAUFRET Jean. — *Le poème de Parménide*, P.U.F., 1955.

BIGNE de VILLENEUVE M. de la. — *Un grand philosophe et sociologue méconnu : Blanc de Saint-Bonnet*, Beauchesne, 1049.

BINSWANGER Ludwig. — *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, T. I et II, Francke Verlag, Bern, 1947.

BLANCHE R. — *L'Axiomatique*, P.U.F., 1955.

BORDET L. — *Spiritualité du monde*, Edition le Roux, Strasbourg, 1955.

BRAND G. — *Welt, Ich, und Zeit*, Nijhoff, Den Haag, 1955.

BRENTANO Franz. — *Religion und Philosophie*, Francke Verlag, Bern, 1954.

DAUMAS M. — *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, P.U.F., 1955.

DAVID A. — *Structure de la Personne humaine*, P.U.F., 1955.

Deucalion, N° 5. *Etudes hégéliennes*, Ed. de la Baconnière, 1955.

Dictionnaire de spiritualité, Fasc. XX-XXI, Beauchesne, 1955.

FOULQUIE P. — *Nouveau précis de Psychologie*, L'Ecole, 1955.

GIACON C. — *Il Movimento di Gallarate*, Padova, Cedam, Casa, Ed. D.A. Milano.

HAERING Th. — *Novalis als Philosoph*, W Kohlhammer, Stuttgart, 1955.

HESSEN J. — *Religionsphilosophie*, 2. Auflage, E. Reinhardt, Basel, 1955.

JASPERS K. — *Schelling, Grösse und Verhängnis*, Piper, München, 1955.

KANT I. — *Le jugement esthétique* (*Textes choisis*), « Les Grands Textes », P.U.F., 1955.

KASTIL Alfred. — *Die philosophie Franz Brentanos,* Francke Verlag, Bern, 1951.

LE BRAS Gabriel. — *Etudes de Sociologie Religieuse,* T.I. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises, P.U.F., 1955.

LOTZ J. B. — *Kant und die Scholastik heute,* Verlag Bechmanskolleg, Pullach.

LOTZ J. B. — *Méditation,* Verl. J. Knecht, 1954.

LOTZ J. B. — *Von der Einsamkeit des Menschen,* Verl. J. Knecht, 1955.

LOTZ J. B. — *Zwischen Seligkeit und Verdammnis,* Verl. J. Knecht, Frankfurt a Main.

LUBAC H. de. — *Nouveaux paradoxes,* Ed. du Seuil, 1955.

MERSENNE. — *Correspondance,* t. IV, P.U.F., 1955.

PUCELLE J. — *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley,* Ed. de la Baconnière, 1955.

RAEBER Th. — *Das Dasein in der Philosophie von K. Jaspers,* A. Franke, Bern, 1955.

ROUGIER Louis. — *Traité de la connaissance,* Gauthier-Villars, 1955.

RINTELEN von F.-J. — *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1955.

SCHNEEBERGER. — *Schelling-Bibliographie,* A. Francke Verlag, Bern, 1955.

SCHULZ W. — *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* 1955.

SILBERMANN. A. — *Introduction à la sociologie de la musique,* P.U.F., 1955.

TEILHARD de CHARDIN P. — *Le Phénomène humain,* Ed. du Seuil, 1955.

TOULEMONT René. — *Sociologie et pluralisme dialectique,* Ed. Nauwelaerts-Louvain, 1955.

WITTGENSTEIN Ludwig. — *Tractatus Logico-philosophicus, Testo originale, versione italiana,* G.C.M. Colombo s. j., ed. Bocca-Milano, Roma, 1954.

VUILLEMIN Jules. — *Physique et Métaphysique kantiennes,* P. U.F., 1955.

ZOCHER R. — *Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft Reinhardt,* Basel, 1955.

Le centre de documentation
du centre national de la recherche scientifique.

publie mensuellement un *BULLETIN ANALYTIQUE* dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques publiés dans le monde entier.

Cette revue bibliographique mensuelle, l'une des plus importantes du monde puisqu'elle signale, chaque année, environ 100.000 articles et mémoires, est scindée en trois parties :

— la première, consacrée aux sciences physico-chimiques et aux techniques connexes ;

— la seconde, aux sciences biologiques, à l'agriculture et aux industries alimentaires ;

— la troisième, à la philosophie.

(Cette dernière partie paraît trimestriellement.)

Des *Tirages à part* sont mis, en outre, à la disposition des spécialistes.

Le **Centre de documentation du C.N.R.S.** fournit également la reproduction photographique sur *microfilm* ou sur *papier* des articles signalés dans le *BULLETIN ANALYTIQUE* ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

Depuis le 1er juillet 1954, le *Centre de documentation du C.N.R.S.* livre également chaque mois, sur microfilm, une *REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PERIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES.*

Une liste des 250 revues photographiées est communiquée sur demande.

Cette revue s'adresse particulièrement aux chercheurs, ingénieurs, techniciens, aux établissements désirant une information extrêmement rapide.

BULLETIN ANALYTIQUE

ABONNEMENT ANNUEL

(Y compris table générale des auteurs).

	France	Etranger
1re *PARTIE.* — Mathématiques, Physique, Chimie Sciences de l'Ingénieur.	6.000	7.000
2e *PARTIE.* — Biologie, Physiologie, Zoologie, Agriculture	6.000	7.000
3e *PARTIE.* — Philosophie.	2.500	3.000

TIRAGES A PART

1re *PARTIE*

Section I. — Mathématiques pures et appliquées. Mécanique. Physique mathématiques.	1.050	1.3[illegible]

Section II. — Astronomie et Astrophysique. Physique du globe.	1.350	1.600
Section III. — Généralités sur la Physique. Acoustique. Thermodynamique. Chaleur. Optique. Electricité et Magnétisme.	1.800	2.000
Section IV. — Physique corpusculaire. Structure de la matière.	900	1.150
Section V. — Chimie générale et Chimie physique.	900	1.150
Section VI. — Chimie minérale. Chimie organique. Chimie appliquée. Métallurgie.	3.300	3.675
Section VII. — Sciences de l'Ingénieur.	2.250	2.500
Section VIII. — Minéralogie. Pétrographie. Géologie. Paléontologie.	1.050	1.300

2e *PARTIE*

Section IX. — Biochimie. Biophysique. Sciences pharmacologiques. Toxicologie.	1.800	2.000
Section X. — Microbiologie. Virus et Bactériophages. Immunologie.	1.200	1.325
Section XI. — Biologie animale. Génétique. Biologie végétale.	3.300	3.675
Section XII. — Agriculture. Aliments et industries alimentaires.	1.050	1.300

3e *PARTIE*

Sociologie.	1.000	1.200

N. B. — Les abonnés aux **Tirages à part** de la première ou deuxième partie du Bulletin Analytique peuvent recevoir la **Table générale des auteurs** aux conditions suivantes :

	France	Etranger
Première partie.	600	700
Deuxième partie	600	700

REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PERIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES

	France	Etranger
Abonnement annuel.	6.000	7.000

S'adresser au Secrétariat
du Centre de documentation du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie, Paris (5e), CCP., Paris 9131-62.

TABLES DU VOLUME XIX

TABLE DES ARTICLES

Pages

CAHIER I

CAHIER II

CAHIER III

CAHIER IV

Errata : Cahier III, page 10, ligne 20, lire « ...la différence des deux nombres lus... ».

TABLE DES COMPTES-RENDUS (1)

(1) Le premier chiffre indique le cahier, le second la page.

Le Gérant : Henry BEAUCHESNE

Imprimé en France

IMP. « LA HAUTE-LOIRE », 23, BD CARNOT. — LE PUY-EN-VELAY.
Dépôt légal : 3me trimestre 1956. — N° de série : Imprimeur : 149.

BIBLIOTHÈQUE DES ARCHIVES

Essai critique sur l'hylémorphisme, par Pedro DESCOQS.

Thomisme et méthode, par Jean RIMAUD.

Pour qu'on lise Cournot, par F. MENTRE.

La critique de la connaissance, par J. de TONQUEDEC.

Le " Vinculum substantiale ", d'après Leibniz, par Maurice BLONDEL.

Aristote, études sur la " Politique ", par M. DEFOURNY.

Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe, par Jacques FARGES.

La communauté des Puissances, par Yves de LA BRIÈRE.

Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme français par Roger VERNEAUX.

La pensée religieuse de Montaigne, par Mathurin DREANO.

La liberté humaine et le concours divin d'après Suarez, par Paul DUMONT.

La personnalité littéraire de Newman, par F. TARDIVEL.

La finalité morale dans le Bergsonisme, par E. ROLLAND

Au souffle de l'Esprit Créateur, par Paul VIGNON.

Unité et vie, par Jules CARLES.

La Personne incarnée, par Auguste BRUNNER.

Le traitement moral des nerveux, par le Dr STOCKER.

Le vrai visage de Kierkegaard, par P. MESNARD.

Pindare et Platon, par Édouard des PLACES.

Phénoménologie de la vérité, par Hans URS VON BALTHASAR, traduit par R. GIVORD.

Esquisse d'une théorie de la connaissance, par Roger VERNEAUX.

Donoso Cortès, par J. CHAIX-RUY.

Pour paraître prochainement :

De la psychanalyse à la psychosynthèse, par le Dr STOCKER.

Le gérant : Henry BEAUCHESNE.

Imprimé en France.